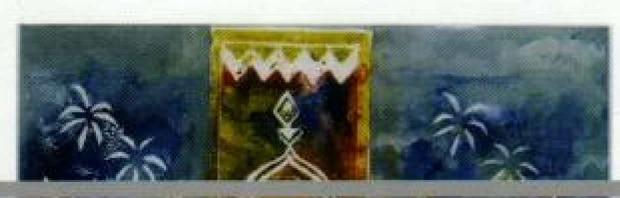
الدكتور يحيى رمضان

جامعة المولى إسماعيل - مكناس - المملكة المغربية





القراءة في الخطاب الأصولي

الاستراتيجية والإجراء



عالم الكتب الحديث

جدارا للكتاب العالمي



القراءة في

الخطاب الأصولي

حقـــوق الطبـــع محفوظـــة

الطبعة الأولى

٢٠٠٧

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(٢٨٠٦/ ١٠/ ٢٠٠٦)

٤١٢

رمضان، يحيى محمد

القـراءة فـي الخطاب الأصولي: الاستراتيجية والإجراء/ يحيى محمد رمضان.-إربد: عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٧

( ) ص.

ر. إ.: (٢٨٠٦/ ١٠/ ٢٠٠٦)

الواصفات: /فقه اللغة//اللغويات//اللسانيات//الخطاب العربي/

* تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

ISBN 9957-466-75-5 :ردمك



عالم الكتب الحديث
للنشر والتوزيع

إربد ـ شارع الجامعة ـ بجانب البنك الإسلامي
تلفون: ٧٢٧٢٢٧٢ـ٩٦٢+ خلوي: ٥٢٦٤٣٦٣ـ٠٧٩
فاكس: ٧٢٦٩٩٠٩-٩٦٢+
صندوق بريد (٣٤٦٩) الرمز البريدي (٢١١١٠)

almalktob@yahoo.com

جدارا للكتاب العالمي
للنشر والتوزيع

عمان-العبدلي-مقابل جوهرة القدس
خلوي: ٠٧٩٥٢٦٤٣٦٣



القراءة في الخطاب الأصولي

الاستراتيجية والإجراء

الدكتور

يحيى رمضان

جامعة المولى إسماعيل- كلية الآداب

مكناس- المملكة المغربية

2007

جدارا للكتاب العالمي
عمان- الأردن

عالم الكتب الحديث
إربد- الأردن


بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مقدمة

لم يشهد قرن من القرون السالفة التي عاشها الإنسان، ما شهده القرن العشرون من ثراء في المناهج ورغبة ملحة في فهم الظواهر ومحاولة الوصول إلى كنه الأشياء، لم يحدث ذلك في مجال العلوم الحقة فحسب، ولكن أيضا وبالقدر نفسه في مجال العلوم الإنسانية. ولا شك أن الكل يجمع على أن هذا القرن كان، ولا سيما بالنسبة للدراسات التي كان النص هدفا لها، زمن تنوع المناهج والحقول النظرية، فمن الفيلولوجيا إلى اللسانيات، ومن الأتنولوجيا إلى الأنتروبولوجيا، ومن علم الاجتماع إلى علم النفس، ومن الهيرمينوطيقا إلى الهيرمينوطيقا الجديدة، ومن السميائيات إلى السميائيات التداولية ... وقد نجم عن هذا التنوع غنى لا نظيرله من حيث "الاستثمار المفاهيمي والمعجمي"[1] الذي وصل في بعض الأحيان- على حد تعبير "دولاكروا"- "إلى حد التبذير، والفوضى"[2].

وإلى حدود دخول التحاليل البنيوية حيز التنفيذ مع بداية الستينات ظلت، "وجهة النظر الفليلوجية تهيمن على ممارسة النصوص، سواء أكان ذلك في التاريخ أم في الأدب، أم في الأتنولوجيا، أم في الفلسفة"[3]، وظلت النصوص ردحا من الزمن محكومة في قراءتها وفهمها بأمر خارجي إما "بعصر، أو حياة، أو

---

(1) M. Delacroix et F. Hallyn, introduction , Méthodes du texte introduction aux études littéraires, , ed ,Duclot , Paris,1987.,p,6.

(2) المرجع نفسه، ص،6.

(3) M. Maingueneau, Initiation aux méthodes de l 'analyse de discours, Hachette,1976, p.9.

وعـي، أو كـتابة[1]، جـاءت البنـيوية إذن مبشرة بإعادة الاعتبار للنص، وعلمنة قـراءته، بفكه من كل ارتباطاته السابقة، وحصره على نفسه فالنص يقرأ في ذاته و لذاتـه، لكـن البنـيوية مـا لبـثت أن انغلقـت ضمن حدود هذا النص فأصابته نتـيجة لـذلك بالـضمور وأصابت نفسها بسبب ذلك بالعجز وعدم القدرة على الوصـول إلى كنهه، فتأكد لروادها قبل غيرهم أنه من غير الممكن التقوقع داخل الحدود الضيقة للنص.

إن هذا الشعور بـعدم كفاية البنيوية حتّم ... تجديد مقاربة النصوص[2]، وأدى الإحساس بعيائها إلى تغيير المنظور النقدي الذي ينبغي أن ينظر من خلاله للـنص فـبـدأ الاهتمام بالقراءة يتطور[3]. وهكذا فجأة شرع المختصون بتحليل الخطـاب خـلال سـنوات السـبعين في النظر إلى النص لا من خلال ارتباطاته أو أصوله، ولا من خلاله هو ذاته، ولكن من خلال علاقته بمن يعطيه في آخر لحظة وجوده، **أي القارئ**[4].

فـتغير الخطـاب الـنقدي من بكاء حظ النص ذي الارتباطات الخارجية، إلى بكـاء حظ القارئ المسكين المنسي الأكبر في الدراسات الأدبية الكلاسيكية[5] والـذي أدرك فجـأة أنـه قد تم تغييبه عن الممارسة النصية لفترة زمنية طويلة. مما حـدا بالخطاب النقدي إلى الصراخ بأنه قد تم درس النص في **علاقته بمؤلفه**، وفي

(1) المرجع نفسه، ص، 3.

(2) Initiation aux méthodes de l 'analysede discours, p, 3.

(3) المرجع نفسه، ص، 3.

(4) المرجع نفسه، ص، 3.

(5) Michel. Otten, Sémiologie du lecture, in Méthodes du texte,introduction aux études – littéraires, p.,340.

وقد ترجم الدكتور عبد الرحمن هذه المقالة ضمن كتابه نظريات القراءة، دار الجسور، وجدة، 1995.

علاقته بواقعه الذي افترض أنه يعبر عنه، وفي علاقته بذاته، لكن نادرا ما درس من خلال قارئه[1].

لقد تنوعت مقاربات القراءة التي تعاورت النص واختلفت مسلماتها، وإجراءاتها، ومن ثم نتائجها، لكنها يمكن أن تُرد في مجموعها إلى توجهين اثنين متمايزين نسبيا، توجه يهتم بالتساؤل عن الكيفية التي يتم بها قراءة نص ما[2]، وتوجه آخر يُعنى بالتساؤل عما يتم قراءته (ما يمكن قراءته) ضمن نص ما[3]. وليس بين هذين التوجهين حدود فاصلة إذ نجد الباحثين يترددون باستمرار بين اختبار كيفية القراءة[4] وبين محتواها[5]، أي بين البحث في الكيفية أو الكيفيات التي تمت أو تتم بها قراءة النصوص، وبين البحث في معنى أو معاني النصوص. فالقراءة باختصار قد تعني دراسة الأثر كما قد تعني في الوقت نفسه كيفية دراسة هذا الأثر.

وبشكل عام يمكن التمييز ضمن ممارسة القراءة بين منظورات كبرى أربعة: أعمال مدرسة كونستانس[6]، والتحليل السميائي التداولي، والدراسات السميولوجية، ونظريات القارئ الحقيقي.

---

(1) Vigner Gérard Lire: du texte au sens, Clé international, 1979, p, 8.

(2) المرجع نفسه، ص، 5.

(3) المرجع نفسه، ص، 5.

(4) Lire: du texte au sens, p, 5.

(5) المرجع نفسه، ص، 5.

(6) كونستانس constance، الجامعة الألمانية التي كان يدرس بها كل من ياوس وآيزر، وقد كانت بؤرة نظرية التلقي، وكثيرا من المنخرطين في هذه الحركة النقدية ينتمون إلى هذه الجامعة، إما باعتبارهم أساتذة أو خريجين او مشاركين في الندوات التي تنعقد بهذه الجامعة كل سنتين.

أولا مدرسة كونستانس:

إلى هذه المدرسة يرجع الفضل الأول في تجديد النظر في القراءة، فبعدما كان الغالب على ممارسة النصوص الاهتمام **بعلاقة النص بمؤلفه** اقترحت المقاربة الألمانية تغيير التحليل نحو **علاقة النص بقارئه**"[1] فالجوهر التاريخي للعمل لا يمكن أن يتضح من خلال فحص إنتاج أو وصفه فقط، بل ينبغي أن نعالج الأدب باعتباره عملية جدلية بين الإنتاج والتلقي"[2]، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال "النظر إلى الأدب من منظور القارئ والمستهلك"[3].

وعلى الرغم "من كون التلقي الألماني ونظرية التلقي كانا دائما يهتمان بإعادة تأسيس نظرية الأدب وذلك من خلال تحويل الانتباه عن المؤلف والنص **وإعادة التركيز على العلاقة بين النص والقارئ**، فإن مناهج كل منهما لمقاربة هذا التحول متباعدة بشكل ملحوظ"[4]، ولذلك فقد انقسمت مدرسة كونستانس الحاضنة للتلقي الألماني إلى فرعين متميزين: "جمالية التلقي" لهانس روبر ياوس Hans Robert Jauss ونظرية القارئ الضمني لآيزر Wolfgang Iser.

ولدت جمالية التلقي مع نهاية الستينات و بداية السبعينات على يد "ياوس" الذي أدى به انشغاله بالعلاقة بين الأدب والتاريخ إلى الاهتمام بقضايا التلقي "ففي عمله النظري المبكر على وجه الخصوص، غالبا ما يركز اهتمامه على السمعة المزرية التي وصل إليها التاريخ الأدبي وعلى الحلول الممكنة لهذه

---

[1] Vincent Jouve, La lecture, Paris, Hachette, 1993,.p.5.

[2] نظرية التلقي، مقدمة نقدية، روبرت.س.هولاب، تر، خالد التوزاني، والجيلالي الكدية، منشورات علامات، ط، 1، 1999، ص، 55.

[3] المرجع نفسه، ص، 55.

[4] المرجع نفسه، ص، 77.

الوضعية[1] ومن ثم فقد حدد ياوس هدفه بوضوح، وتمثل في المساهمة في إعادة التاريخ إلى مركز الدراسات الأدبية[2]، ولذلك كان المنطلق هو الرغبة في إعادة التفكير في التاريخ الأدبي[3] من أجل تجديده وإخراجه من مأزقه الذي يوجد فيه[4]. لقد اعتبر ياوس أن الجوهر التاريخي للعمل لا يمكن أن يتضح من خلال فحص إنتاجه أو وصفه فقط، بل ينبغي أن نعالج الأدب باعتباره عملية جدلية بين الإنتاج والتلقي[5]، وتبعا لذلك فالأثر الفني بعامة، والأثر الأدبي بخاصة لا يمكن أن يعيش إلا من خلال جمهور[6]، الأمر الذي جعله ينظر إلى التاريخ الأدبي بوصفه تاريخ القراء المتتابعين للأثر أكثر منه تاريخ للأثر ذاته[7]. إن تصورا كهذا يقوم عند ياوس على مفهوم أساسي في مقاربته، هو مفهوم أفق الانتظار[8] الذي يمتلكه الجمهور الذي يتلقى الأثر.

إن أفق الانتظار على الرغم من مركزيته ضمن العمل التنظيري لياوس فإنه ليس على قدر كبير من التحديد، فياوس، على حد تعبير روبرت.س. هولاب لم يحدد بالضبط ما يقصده بهذا المصطلح[9]، غير أن القارئ الذي يبدو

(1) نظرية التلقي، ص، 52.

(2) المرجع نفسه، ص، 52.

(3) Vincent Jouve, La lecture, p.5.

(4) Franc Schuerewegen, Théoris de réception,in Méthode du texte,introduction aux études littéraires, p,324.

(5) نظرية التلقي، ص، 55.

(6) - Vincent Jouve, La lecture, p.5.

(7) المرجع نفسه، ص، 5-6.

(8) يشير نقاد ياوس أن هذا المفهوم كان مألوفا جدا في الأوساط الفلسفية الألمانية، فقد وجد عند هايدجر وهو سرل وكا دمير، كما أن فيلسوف العلم كارل بوبر وعالم الاجتماع سبق لهما أن تبنيا هذا المصطلح قبل ياوس بزمن طويل. (انظر نظرية التلقي، هولاب، ص،56).

(9) نظرية التلقي، ص، 57.

أن ياوس اعتمد على بديهته في فهم هذا المصطلح يمكنه ان يرى في أفق الانتظار مفهوما "يحيل على نسق تذاوتي أو بنية التوقعات، أي "نسق من الإحالات" أو مجموعة ذهنية يمكن أن يقدمها شخص افتراضي إلى أي نص كان"[1]، وانطلاقا من ذلك يقترح ياوس ثلاث مقاربات لبناء هذا المفهوم؛ تتم الأولى من خلال التجربة السابقة التي يمتلكها الجمهور المتلقي حول الجنس الأدبي الذي يندرج تحته النص، والثانية من خلال العلاقات الضمنية مع الأعمال السابقة بخصوص شكلها وثيماتها التي يفترض معرفتها، أما الثالثة فمن خلال التعارض بين التخييل والواقع، بين الوظيفة الشعرية للغة ووظيفتها العملية[2].

غير أن القارئ بما يحمله ضمن موسوعته الثقافية والفنية لا تنتهي انتظاراته وتوقعاته نهاية سعيدة دائما، فالقارئ وهو يباشر النصوص قد يضطر إلى تغيير أفق انتظاره نتيجة قدرة هذا النص على انتهاك تلك الموسوعة التي يمتلكها القارئ، فيحدث ما يسميه "ياوس" "بالمسافة الجمالية"، أي "المسافة بين أفق الانتظار الموجود سلفا والعمل الأدبي الجديد"[3].

إذا كان ياوس، وهو المختص في الرومانس، قد "توجه منذ البداية نحو نظرية التلقي من خلال اهتمامه بتاريخ الأدب، (...) فاهتم في أغلب الأحيان بقضايا ذات طبيعة تاريخية واجتماعية واسعة"[4]، فإن إيزر- الطرف الثاني الأكثر أهمية في مدرسة كونستانس-، وهو الباحث في الأدب الانجليزي، "خلص إلى

(1) المرجع نفسه، ص، 57.

(2) المرجع نفسه، ص،55.

(3) Franc Schuerewegen, Théoris de réception in Méthode du texte, introduction aux études littéraires, p, 325.

وقد ترجم الدكتور عبد الرحمن هذه المقالة ضمن كتابه "نظريات القراءة".

(4) نظرية التلقي، ص، 77.

هـذه النظـرية عـن طريق الاتجاهات التأويلية للنقد الجديد **ونظرية السرد**[1]. إن هـذا الـمَعْـبر الـذي مـر مـن خلالـه إيـزر إلى الاهـتمام بالتلقـي يفسر انشغاله الأساسي بـمسألة **كيف** وفي أي **ظروف** يقدم النص معنى للقارئ[2]. إن إيزر لا يـسعى فقـط مـن خلال هذا الاهتمام إلى توضيح كيف ينتج المعنى بل أيضا إلى توضـيح تـأثيرات الأدب علـى القارئ[3]، الأدب باعتباره إنجازا فرديا، ولذلك فقـد كان معنيا أولا وقبل كل شيء بالنص الفردي وعلاقة القراء به[4]. إن إيزر يـريد أن يـرى المعنـى كنتيجة تفاعل بين النص والقارئ، أي بمثابة أثر ينبغي أن يجـرب، ولـيس موضـوعا ينبغـي أن يحـدد[5]. لقـد اهتم ياوس بالبعد التاريخي للتلقـي[6]، في حـين انـشغل إيـزر بأثـر النص على القارئ الخاص[7]، لقد اهتم يـاوس، بتعـبير هولاب، بـالعالم الكبير للتلقي[8]. بينما تناول إيزر العالم الصغير للـتجاوب[9]، ومـن ثـم يبدو أنه كان أقدر من صاحبه على بلورة **منهج حقيقي لتحليل النص**[10].

تـتلخص مقاربـة إيـزر إذن، مـن جهـة أولى في إظهار كيف ينظم أثرٌ ما ويـوجه القـراءة[11]، ومـن جهـة أخـرى في إبـراز الكيفية التي يتفاعل بها الفرد القارئ على المستوى المعرفي مع المسار المفروض من قبل النص[12].

---

(1) المرجع نفسه، ص، 77.

(2) نظرية التلقي، ص، 78.

(3) المرجع نفسه، ص، 78.

(4) المرجع نفسه، ص، 77.

(5) المرجع نفسه، ص، 78.

(6) Vincent Jouve, La lecture, p. 6.

(7) المرجع نفسه، ص، 6.

(8) نظرية التلقي، ص، 77.

(9) المرجع نفسه، ص، 77.

(10) Franc Schuerewegen, Théoris de réception, p, 325.

(11) Vincent Jouve, La lecture, p. 6.

(12) المرجع نفسه، ص، 6.

ومن أهم المفاهيم التي حاول من خلالها إيزر إظهار هذا التفاعل بين القارئ والنص مفهومه "للقارئ الضمني" الذي استعاره من "واين. س. بوث". يعتبر هذا المفهوم أكثر مفاهيم إيزر خضوعا للجدل[1]، فهو قارئ ليس له أي وجود حقيقي[2]، ولا هو تجريد للقارئ الحقيقي[3]، ولكنه "بنية القارئ المسجلة في النص[4]، ولذلك فهو يجسد مجموع التوجيهات الداخلية أو شبكة البنيات التي تستدعي تجاوبا يلزم القارئ فهم النص[5] أو بتعبير آخر "يجسد كل الاستعدادات المسبقة الضرورية بالنسبة للعمل الأدبي لكي يمارس تأثيره[6]. إنه باختصار "نمط متعال يسمح بتفسير الكيفية التي ينتج بها النص الفني أثرا ويمتلك معنى، إنه يشير إلى دور القارئ المفروض داخل النص[7].

ثانيا: المنظور السميائي

وتمثل هذا المنظور المقاربة السميائية التأويلية لأمبرطو إيكو، وهي مقاربة ليست بعيدة كل البعد عن مقاربة إيزر، فهذه المقاربة كما هي معروضة أساسا في كتابيه "القارئ في الحكاية"، و"حدود التأويل" تقوم على القراءة "المتعاونة" ضمن جدلية "للإخلاص والحرية[8]، قراءة تؤمن حرية مساءلة القارئ اللانهائية ولكن

---

(1) نظرية التلقي، ص، 78.

(2) Wolfgang Iser, L' acte de lecture,théorie de l' effet esthétique, tr, par Evelyne Sznyeer, ed,Pierre Mardaga,Bruxelles,p.70

(3) L' acte de lecture,théorie de l' effet esthétique,p.70.

(4) المرجع نفسه، ص، 70.

(5) فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب، فولفغانغ إيزر، تر، حميد لحمداني والجلالي الكدية، مكتبة المناهل، فاس، 1995، ص، 30.

(6) المرجع نفسه، ص،30.

(7) L' acte de lectur, théorie de l' effet esthétique, P. 75.

(8) Umberto Eco, Les Limites de l' interprétation, ,tr,par Myriem Bouzaher, Grasset, 1992, p, 27.

في الوقت نفسه تلح على الإخلاص للنص بمراعاة استراتيجيته النصية، يقول رائدها "أؤكد على ضرورة مساءلة القارئ للأثر وليس لغرائزه الشخصية الخاصة" فالمقصود إذن بحسب هذا التيار البحث عن منظور متوازن بين حق النص، وحق القارئ الأمر الذي لا يعني عنده بطبيعة الحال العناية بالطرف الثالث في عملية إنتاج النصوص أي صاحب النص فـ"الحياة الخاصة للمؤلفين الفعليين لا يمكن سبر أغوارها"[1]، كما أن الاعتماد على نيات الكتاب ومقاصدهم باعتبارهم أشخاصا[2] غير مفيدة لأنها نيات "صعبة التحديد"[3] "وتستعصي على الضبط"[4]، ومن ثم فهي "من دون أهمية في تأويل نص ما"[5]. يتعلق الأمر عند هذا التيار بـ **إمكانية ثالثة تستطيع تحقيق هذا التوازن إنها قصدية النص التي "تتوسط قصدية المؤلف والشخص المؤول الذي يكتفي بإدخال النص إلى رحى تستجيب لغاياته"**[6].

إن هذا المنظور يحاول البحث عن حرية منظمة للقارئ وليس حرية من دون حدود ولا قيود، حرية تحترم الترسانة اللغوية للنص ومعطياته الفلولوجية، كما تحترم انسجامه الداخلي الذي يعطيه هويته، ويكفل إمكانية التعاون مع القارئ من أجل بناء المعنى. ولذلك فإن هذا المنظور يقوم أساسا على مفهوم القارئ النموذجي بوصفه استراتيجية نصية تمثل "جماع شروط النجاح أوالسعادة المنجزة نصيا والتي ينبغي استيفاؤها حتى يتحقق التحيين التام للنص في محتواه

---

(1) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 112.

(2) المرجع نفسه، ص، 80.

(3) التأويل بين السميائيات والتفكيكية ، ص، 23.

(4) المرجع نفسه، ص، 42.

(5) المرجع نفسه، ص، 23.

(6) المرجع نفسه، ص، 23.

الكـامن[1]. ومـع ذلـك فهذا القارئ ليس هو ذلك الذي يقوم بتخمينات نقول عـنها إنها وحدها التخمينات الصحيحة[2]، ذلك أنه قد يكون بإمكان النص أن يتـصور قارئـا نموذجيا قادرا على الإتيان بتخمينات لا نهائية[3]، ومن ثم يصبح القارئ المحسوس مجرد ممثل يقوم بتخمينات تخص نوعية القارئ النموذجي الذي يفترضه النص[4].

ثالثا: المنظور السميولوجي

لا شـك أن المـنظورين الـسابقين كـان لهمـا تـأثير علـى ممارسة القراءة باخـتلاف منطلقاتها وتوجهاتها، ومن بين المقاربات التي تأثرث بإنجاز المنظورين الـسابقين المقاربـة الـسميولوجية الـتي تعـود بالأساس إلى كل من فيليب هامون Ph. Hamon وميشال أوتن M. Otten اللذين طورا أعمالهما في الثمانينات. وتتميـز هـذه التحالـيل برغبتها في دراسة القراءة انطلاقا من جزئيات النص[5]، فالأمر لا يتعلق أبدا بـنماذج نظرية كبرى ولكن بتحاليل وقتية، دائما دقيقة، تبرز هذه الخاصية أو تلك من خصائص فعل القراءة[6].

مـع ذلـك يقـترح أوتـن، في محاولة تركيبية، لفهم النشاط القرائي القيام بوصف ثلاثة حقول محددة يصعب في بعض الأحيان التمييز بينها، لأنها في حالة تفاعل دائم[7]: النص المقروء، ونص القارئ، و علاقة النص بالقارئ.

---

(1) Umberto Eco, Lector in fabula, ,tr,par Myriem Bouzaher, Grasset, 1979, p, 77.

(2) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 77-78.

(3) المرجع نفسه، ص، 78.

(4) المرجع نفسه، ص، 78.

(5) Vincent Jouve, La lecture, p. 6.

(6) المرجع نفسه، ص، 6.

(7) M. Otten, Sémiologie du lecture, in Méthodes du texte,introduction aux études littéraires, p,342.

- النص المقروء، وما يجب تعيينه فيه يتمحور دائما حول طرفين اثنين يمكن تسميتها ببساطة **مواضع اليقين ومواضع الشك**[1]. ويقصد "أوتن" بمواضع اليقين "الأمكنة الأكثر وضوحا وجلاء في النص"[2]، والتي منها يتم الانطلاق لبناء التأويل، فهي بالتحديد التي تمنح نقاط التثبيت التي تتيح تطبيق هذا التأويل على النص[3]، أما مواضع الشك فيعني بها مواضع الغموض والانغلاق التي تسمح بتدخل القارئ من أجل "اقتراح الفرضيات"[4]، وتتيح التأويلات المتعددة للنص. ويمثل أوتن للأولى بالعنوان والعناوين الفرعية، والجنس الأدبي، ومتتاليات الوحدات الدلالية التي يمكن فهمها، والوحدات النصية الأوسع[5]، أما الثانية فيمثل لها بالنقط الضبابية، والإبهامات، والرموز المظلمة، والأفكار الملغزة والتلميحات الضمنية، والالتباسات التركيبية، والبياضات (الحذف، انعدام التتابع، الانقطاعات) والمفارقات والتعارضات[6].
- نص القارئ، وهو ما ينبغي أن يشتمل عليه القارئ من شفرات ثقافية واسعة، ومعرفة بالمتطلبات والبرامج السردية الخاصة بالأجناس الكلاسيكية، وبالاجناس الفرعية المعاصرة أو الشعبية، والسيناريوهات الحكائية، ومن طرق المنطق الممكن استخدامها في العمل الأدبي.

---

(1) المرجع نفسه،ص،342.

(2) المرجع نفسه، ص،343.

(3) المرجع نفسه، ص،343.

(4) المرجع نفسه، ص،343.

(5) المرجع نفسه، ص،343.

(6) M. Otten, Sémiologie du lecture in Méthodes du texte,introduction aux études littéraires, p,345.

- العلاقة بين النص والقارئ، ويعتبر أوتن هذا الحقل الأكثر أهمية في التحليل. ويهتم الباحث في هذا الحقل ببيان كيف يتم اللقاء بين النص المقروء ونص القارئ وكيف يتطور[1]، وأيضا النتائج المتوصل إليها بالنسبة للدلالة التي تنتج عن هذا اللقاء[2].

رابعا: منظور القارئ الحقيقي

يأتي مشروع هذا المنظور الذي أسسه "ميشال بيكار" من خلال كتابيه: "القراءة بوصفها لعبا" (1986) و"قراءة الزمن" (1989)[3] في إطار نقده لمنظورات القراءة التي يجمعها النموذج التواصلي والذي يتحول فيه القارئ بحسب "ميشال بيكار" إلى مجرد مفكك لرسالة سبق لها أن شفرت قبل ذلك بشكل من الأشكال[4] مما يؤدي إلى إخفاء[5] ليس النص فحسب، ولكن بالأساس الذات القارئة التي يتجاوز نشاطها المعقد[6] في حقيقة الأمر الدور المسند لها من قبل النموذج التواصلي.

إن هذا النموذج التواصلي وبكافة أنواع القراء الذين أنتجهم (قارئ مسجل، نموذجي، مثالي، تاريخي سوسيولوجي، ...) يلغي القارئ الحقيقي بوصفه شخصا من لحم ودم، ويضعه بشكل واضح أو ضمني خارج مجال الاهتمام[7]. لقد انشغلت مقاربات القراءة التي يجعلها ميشال بيكار ضمن هذا

---

(1) Sémiologie du lecture, p,348.

(2) المرجع نفسه، ص، 348.

(3) والعنوان الأصلي للكتاب هو "lire le temps" الصادر عن دار "Minui" سنة 1989.

(4) Michel Picard, La lecture comme jeu, Minuit, paris, 1986, p, 10.

(5) المرجع نفسه، ص، 10.

(6) المرجع نفسه، ص، 10.

(7) المرجع نفسه، ص، 146.

النموذج بقارئ مجرد وافتراضي، قارئ يشبه الشبح[1] لأنه عبارة عن جسد من دون روح[2]، أو هو بالأحرى حاسوب بيولوجي نسبيا مبرمج[3]. بسبب هذه الوضعية التي آل إليها القارئ في الدراسات النقدية المعاصرة كما تصورها ميشال بيكار- فقد كان من المنطقي أن يدعو إلى أنه حان الوقت للتخلي عن هذه القراءات الافتراضية (التي من الممكن أن لا توجد أبدا)[4] من أجل دراسة القراءة الملموسة للقارئ الحقيقي[5] قراءة يكون موضوع دراستها القارئ الحقيقي وليس واحدا من القراء النظريين المتعددين المقترحين إلى حد الآن من قبل النماذج الكبرى للتحليل[6] قارئ يتلقى النص بذكائه، ورغباته، ومحدداته السوسيوتاريخية، وبلاوعيه[7] أيضا.

إن الاختلاف الذي قد يطبع منظورات المقاربات القرائية فيميز بعضها عن بعض لا يمكنه مع ذلك أن يحجب القواسم المشتركة التي تجمعها والتي لا تكاد تنفك عنها مقاربة من هذه المقاربات من بين تلك القواسم :

1- إعادة الاعتبار للقارئ.
2- الاهتمام بالتفاعل الذي يحدث بين النص والقارئ.
3- الاحتفال بمنجزات اللسانيات وفلسفة اللغة.
4- العلاقة الوطيدة بعالم الأفكار وبالفلسفة.
5- أثر الماضي الخفي أو المعلن.

---

(1) المرجع نفسه، ص، 148.

(2) Vincent Jouve, La lecture, p. 6.

(3) La lecture comme jeu, p, 146.

(4) Vincent Jouve, La lecture, p.6.

(5) المرجع نفسه، ص، 6.

(6) المرجع نفسه، 40.

(7) المرجع نفسه، ص، 6.

1- تكادكل هذه المقاربات تقوم على فكرة أن القارئ لم يأخذ حظه من الاهتمام ضمن الممارسة التي تغيت معالجة النص الأدبي معتبرة إياه المنسي الأكبر في النظريات الكلاسيكية التي تعاورت الأدب، لأن نقطة الاهتمام الجوهرية انحصرت إما في قصد المؤلف أو المعنى المعاصر، النفسي والاجتماعي والتاريخي للنص، أو الطريقة التي تشكل بها النص[1]. إن هذا النسيان الذي اتهمت به النظريات الكلاسيكية همّش بحسب منظري القراءة العامل الأكثر أهمية من تلك العوامل إنه هو من دون شك القارئ نفسه، أي مخاطَب النص[2]. وإنه لمن البديهي بحسب هؤلاء أن أي نظرية تهتم بالنصوص الأدبية لا يمكنها أن تتقدم إلى الأمام بدون إدخال القارئ[3] ضمن ممارسة القراءة. ليس ذلك فحسب ولكن جعله يرتقي إلى مستوى الإطار المرجعي الجديد[4].

2- وإعادة الاعتبار للقارئ بوصفه العنصر الوحيد القادر على أن يعطي النص وجوده والذي من دونه لا حقيقة للنص ولا تحقق، لا ينفي الأهمية الحيوية لكل من القطبين: النص والقارئ بقدرما ينقل احتفاء القراءة من النص المقروء إلى نص القارئ، أي إلى ذلك اللقاء بينهما، أو بالأحرى إلى عملية التفاعل الناتج عن هذا اللقاء، لأنه إذا أهملنا العلاقة بينهما سنكون قد أهملنا العمل الفعلي[5]. إن من مسلمات النظرية المعاصرة في القراءة أن يُنظر إلى المعنى بوصفه نتيجة اللقاء بين نصين:

---

(1) فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب، ص، 11.

(2) فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب، ص، 11.

(3) المرجع نفسه، ص، 29.

(4) المرجع نفسه، ص، 29.

(5) المرجع نفسه، ص، 29.

النص المقروء ونص القارئ[1]، لأن الشيء الأساسي في قراءة كل عمل أدبي هو التعامل بين بنيته ومتلقيه[2].

3- إن إعادة القارئ إلى مركز الاحتفاء، ودفع التهميش عن المخاطَب أو المستهلِك[3]، وتحول الاهتمام من النص إلى القارئ[4] أو بالأحرى من بنية النص إلى نص القارئ، يشكل من دون شك حدثا مهما، وانقلابا فريدا في التاريخ الحديث لمعالجة النص، ما كان ليحدث بالكيفية التي حدث بها وما كان لينجز بالطريقة التي أنجز بها لولا الخلفية النظرية والمنهجية التي أمدته بها اللسانيات المعاصرة، ذلك أن هذا الاهتمام بالقارئ، والتفاعل الذي يحدث بين النص المقروء ونص القارئ كان من بين أهم أسبابه التي هيأت له التطوراتُ التي شهدتها اللسانيات وفلسفة اللغة، فعلاقة أعمال التداوليين بخطاب مقاربات القراءة أكبر من أن تُحجَب، وتأثير التداولية على دراسة النصوص واضح[5] وضوحا يغني عن البيان فانطلاقا من "س موريس" الذي أضاف إلى الفرعين التقليديين للسانيات: التركيب (علاقات العلامات في بينها) والدلالة (علاقة العلامة على ما تدل عليه) فرعا ثالثا هو التداول (علاقات العلامات مع مستعمليها)، ومرورا بمساهمة فيلسوف اللغة "ج. ل. أوستين" حول أفعال اللغة التي كانت حاسمة في إظهار دور المخاطَب/ القارئ في فعل التأويل/ القراءة، ومن ثم أهمية التفاعل بين القارئ والنص في عملية

---

(1) M. Otten, Sémiologie du lecture, p, 342.

(2) فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب، ص، 12.

(3) نظرية التلقي، ص، 139.

(4) المرجع نفسه، ص،141.

(5) Vincent Jouve, La lecture, p.4.

القـراءة، وانـتهاء بأعمـال "بـيرس" حـول "الـسميوز" وعلاقـة ذلك بالقول بـصيرورة الدلالـة ومـن ثـم صـيرورة الفهم، ولا نهائية التأويل، تتجلى المساحة الواسـعة للـتأثير الـذي مارسته اللسانيات على خطاب منظري القـراءة والـدارس لأعمال هؤلاء يكتشف ذلك بيسر وسرعة، ولا سيما "إيـزر" الـذي لا يخفـي اسـتفادته مـن نظرية أفعال اللغة "فقد كان أول من تعاطى للمسائل التي طرحها "أوستين"[1]، وأيضا أمبرطو إيكو الذي لا يني يحـيل إلى كـل مـن أعمال أوستين، و"بيرس". لقد أدى توسع التداولية إذن إلى "جـر الآداب إلى الاهتمام بقضايا التلقي"[2]، والعناية بالمستقبل، وذلك انطلاقـا مـن الأهمـية الـتي أعطاهـا هـذا الاتجاه اللساني "للتفاعل ضمن الخطـاب"[3]، بوصـفه مطلـبا ضـروريا وشـرطا لا غنى عنه لنجاح الفعل اللغوي، إذ من غير الممكن فهم ملفوظ ما بالإحالة فقط على مرسله، بل لابـد مـن استحـضار ذلـك الـزوْج المكـوَّن من المخاطِب والمخاطَب وما يحـصل بيـنهما مـن تفاعـل في أية عملية فهم أو تأويل، بل إن اللسانيات البنائـية ذاتهـا "خـصوصا كما طبقها روما ياكبسون ويوري تينيانوف على الأدب"[4] لم تكـن غائـبة عن هذا التأثير ولا سيما في أعمال "ياوس" الذي وإن كـان يخـتلف مـع البنـيوية الـتي حـصرت نفـسها في بنية النص، فإنه يعـترف لهـا بماقامـت بـه مـن تحـديها للدراسة الأدبية من خلال إدماجها للمقـولات والإجـراءات الـتي طـورتها اللسانيات داخل تحليل الأعمال

---

(1) Umberto Eco, Les Limites de l' interprétation, p, 26.

(2) Vincent Jouve, La lecture, p.4.

(3) المرجع نفسه، ص، 4.

(4) نظرية التلقي، ص، 62.

الأدبية[1]، بل إنه أكثر من ذلك يعتبر أن القيمة الأولية للبنيوية[2] هناك تكمن، أي في الاستفادة من اللسانيات في معاجة النصوص.

4- إن المتتبع لمنظورات القراءة على اختلاف مشاربها لا تغيب عنه من دون شك حقيقة ارتباط أغلبها بنظريات فلسفية أو فكرية كان لها الدور البارز في ما ذهبت إليه هذه المقاربات من آراء ومواقف بخصوص القراءة. ويكفي أن نشير لعلاقة مدرسة كونستانس بالهيرمونيطيقا وبالفلسفة الظاهراتية. فلقد أشار "روبرت. س. هولاب" إلى خمس تأثيرات ساهمت "بشكل ملحوظ في التطورات النظرية[3] التي شهدتها نظرية التلقي، "كما يظهر ذلك من خلال الهوامش والمراجع التي يعتمد عليها رواد منظري التلقي[4]، وتمثل هذه التأثيرات في الشكلانية الروسية وبنيوية مدرسة براغ و علم اجتماع الأدب، إضافة لظاهرية رومان انكاردن، وعلم التأويل "لجورج كادمير". ويهمني في هذه النقطة الوقوف عند التأثيرين الأخيرين، لأشير لطبيعة اهتماتهما الفلسفية[5] فأنكاردن" هو أحد طلبة إدموند هوسورل المهتمين بالقضايا الفلسفية في المقام الأول[6]، وأما كادمير فكان "يعتبر مساهمته في علم التأويل استمرارا لإعادة تفكير هيدكر في الوجود[7]. إن "هولاب" لا يكتفي بالوقوف عند هذه العلاقة التي بين الفكر الفلسفي ومدرسة كونستانس من خلال مؤثرين أساسين

---

(1) المرجع نفسه، ص، 7.

(2) المرجع نفسه، ص، 7.

(3) المرجع نفسه، ص، 18.

(4) المرجع نفسه، ص، 18.

(5) نظرية التلقي، ص، 38.

(6) المرجع نفسه، ص، 26.

(7) المرجع نفسه، ص، 41.

فـيها همـا "أنكـاردن" وكـا دمـير" بل يحاول التنبيه على مواقع هذه العلاقة وأثـرها في توجـيه رواد مدرسـة كونـستانس، وفي مـا أنتجته من مفاهيم وأدوات لممارسـة نشاط القراءة، وهكذا تراه يميل بخصوص "إيزر" مثلا إلى ان "الأسس الظاهراتية (...) هي السبب في قربه من النقد الجديد"[1]، وأن مـصطلحيه "المحـور" و"الأفـق" "همـا مـصطلحان يـستمدهما إيـزر من نظرية الظاهرية لألفريد شوتز"[2]. وأظن أنه من الواضح الذي لا يحتاج إلى بيان أن التفكيكية وعلى الرغم من كونها "استراتيجية قراءة قوية"[3] فهي أصلا "تتأسس على ماهو فلسفي"[4].

5- إن تلـك الـتأثيرات الخمـسة التي أشار إليها "هولاب" والتي كان لها تأثيرها القـوي علـى نظـرية التلقـي لم تكـن بطبيعة الحال هي كل التأثيرات التي تفاعلت من أجل صياغة كل المقاربات التي اهتمت بالقراءة، فتفاعل هذه المقاربـات كـان مـع كل محيطها الفلسفي، واللسني، والأدبي، المعاصر لها وغير المعاصر لها أيضا، فقد امتد الفكر الإنساني لمنظري مقاربات القراءة إلى أعمـاق النظـريات والأفكار الأدبية وغير الأدبية الضاربة في التاريخ. وفي محاولة أركيولوجية قام بها الناقد الإيطالي أمبرطو إيكو لإبراز علاقة مقـولات بعـض منظـري القـراءة المعاصرين بالتراث اللاتيني والإغريقي والـيهودي يـصل إلى نتـيجة غـريبة جـدا مفادها أنه عكس ما يعتقد فإن

---

(1) نظرية التلقي، ص، 91.

(2) المرجع نفسه، ص، 82.

(3) Fernand Hallyn et Franc Schuerewegen, De l'herméneutique à la déconstruction, in Méthode du texte,introduction aux études littéraires, p.320.
وقد ترجم الدكتور عبد الرحمن بوعلي هذا المقال في كتابه "نظريات القراءة".

(4) المرجع نفسه، ص، 320.

الفكر الذي نطلق عليه "ما بعد الحداثة" والذي يتبناه أصحاب النظريات المعاصرة للتأويل النصي (...) سيبدو في مجمله وكأنه فكر ينتمي إلى الماضي البعيد"[1]. وهكذا يردُّ أمبرطو إيكو- تدليلا على ما قال- كثيرا من أفكار ومقولات بعض مقاربات القراءة إلى أصولها، فالفكرة التي عبر عنها "فاليري" مثلا القائلة بأن "لا وجود لمعنى حقيقي للنص"، والتي جعلها بعض منظري القراءة شعارا لهم "هي فكرة هرمسية"[2]، ليس هذه هي الفكرة الوحيدة التي يشير إليها الناقد الإطالي، فحسب ولكن- كما يؤكد- "في الهرمسية القديمة، كما في الكثير من المقاربات المعاصرة، نعثر على سلسلة من الأفكار المتشابهة"[3]. هذه الأفكار التي ستستمر في القرون الوسطى "في أعمال الخمياويين والقباليين اليهود"[4]. والحق أن التراث اليهودي في تفسير التلمود يحفل بهذا النوع من الأفكار، ولذلك ليس غريبا أن يصب "سبينوزا" جام غضبه- في ثورته على الكنيسة- على هذا النوع من القراءة الذي "يعتقد أن لكل نص من الكتاب معاني كثيرة بل ومتعارضة"[5]، "ويفترض (...) أنه يحق لنا تفسير الكتاب وتأويله بطريقة متعسفة طبقا لآرائنا المسبقة"[6]، فيراه متطرفا ومتهورا[7]. كما يرى أمبرطو إيكو في رحلته الأركيولوجية أن فكرة "أن الكاتب لا يعرف ما

---

(1) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 24.

(2) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 37.

(3) المرجع نفسه، ص، 42.

(4) المرجع نفسه، ص، 35.

(5) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، تر، حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت،ط،2، 1981، ص، 259.

(6) المرجع نفسه، ص،261.

(7) المرجع نفسه، ص،262.

يقـول[1]، وأن اللغـة هـي الـتي تتحدث عنه[2] حيث تحل قصدية القارئ محل قصدية الكاتب فكرة ذات علاقة علاقة وطيدة بالغنوصية.

لاشـك أن ظهـور أي مقاربـة أو مقاربـات جديـدة لمعالجة النص تحمل دائمـا معهـا وبشكل استدعائي مجموعة من الدراسات التي تكشف عن الجذور، وبـذلك تفـسد ادعـاء الأصالة[3]، ولا شك أيضا أننا لا يمكن أن نضم ما قام به أمـبرطو إيكو بخصوص بيان علاقة مقولات بعض منظري القراءة وتشابهها مع أفكـار المـدارس القديمـة إلى هـذا الـنوع مـن الدراسات التي تنازع أصالة بعض المقاربـات التي استهدفت موضوع القراءة، فذلك ما لم يدعه هذا الناقد، ولم يقل به، ولكن ما لا يمكن نكرانه أنه "في الخطاب الجمالي ليس هناك تحليل، ولا اتجاه، ولا بـرنامج للـتأويل مـتجاوز، ممحى بواسطة نسق جديد[4]"، وأن التغيرات التي تـصيب الـنموذج أو الـنماذج الـتي تـستهدف معالجـة الأدب "تنـشأ بفعل تراكم النقاشـات الـسابقة[5]" ولعل ذلك ما جعل البعض يرى أن التحول الذي بشرت بـه مدرسـة "كونـستانس"- وهـي من أهم ركائز أدبيات القراءة- على يد رائديها "يـاوس" و"إيـزر" "لا يمـثل إلا تحـولا ظاهـريا في بـؤرة الـتأويل[6]" مما جعلـها "تظهر كمـشروع محـافظ[7]، فهـي تحـتفظ مـن "مـنظور "الطليعة" (...) على مواد تحملها التقالـيد الـتي تهـدف إلى قلـبها، أو تعيد هذه المدرسة إدماج جزء كبير من تلك المواد[8]".

---

(1) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 42.

(2) المرجع نفسه، ص، 42.

(3) نظرية التلقي، ص، 18.

(4) Geopge Steiner, Réelles presences, Les arts du sens, Gallimard, 1991, p, 102.

(5) Umberto Eco, Les Limites de l' interprétation, p, 24.

(6) نظرية التلقي، ص، 135.

(7) المرجع نفسه، ص، 146.

(8) المرجع نفسه، ص، 146.

باختصار لقد جاءت نظريات القراءة في أغلبها رد فعل، **أولا**: ضد تصلب بعض المنهاجيات البنيوية التي كانت تزعم القدرة على تحليل الأثر الفني أو النص في موضوعيته بوصفه موضوعا لسانيا، **وثانيا**: ضد الصرامة الطبيعية لاتجاهات علم الدلالة الصورية الأنكلوساكسونية التي كانت تستهدف غض النظر عن كل مقام أوظرف للاستعمال أو سياق بثت فيه العلامات أو الملفوظات (...)، **وثالثا**: ضد النزعة التجريبية لبعض المقاربات السوسيولوجية[1]. لكن رد الفعل هذا- كما سماه أمبرطو إكو- اختلفت حدته من منظور لآخر من منظورات القراءة، فتطرف البعض، وحاول الآخر أن يعتدل، ولكن إجمالا، وبنوع من التعميم يمكن النظر إلى المقاربات التي عالجت القراءة، ونظرت لذلك على أنها تتموقع بين حدين، أحدهما نقيض الآخر، وأعني بالحدين: حد الانسجام وحد اللانسجام. فبينما ذهبت مجموعة من المقاربات إلى تأكيد مقولة الانسجام وحافظت عليها لأنها رأت فيها العاصم من التطرف والانفلات والعدمية والعبث، سارت مجموعة أخرى من هذه المقاربات إلى الإجهاز على هذه المقولة معتبرة إياها معيارا تقليديا للحقيقة ينبغي أن يفجر. وتمثل الحد الأول، أي حد الانسجام، بامتياز أعمال أمبرطو إيكو الذي جعل احترام الانسجام الداخلي للنص معيارا للتأويل، وعدم احترامه مقياسا للاستخدام الذاتي للنص، بينما تمثل التفكيكية أحسن مقاربة جسدت الحد الثاني: حد اللانسجام، إذ كان هدفها هو تفجير النص[2] من خلال البحث عن تناقضاته.

---

(1) Umberto Eco, Les Limites de l' interprétation, p, 26.

(2) Fernand Hallyn et Franc Schuerewegen, De l'herméneutique à la déconstruction, p, 320.

وعلى الرغم من الانفلات الذي يمكن أن يسجله المتتبع على بعض النتائج التي تمخضت عنها بعض المقاربات القرائية التي تطرفت في الاحتفاء بالقارئ الذي فاقت حقوقه- على حد تعبير أمبرطو إيكو- في السنين الأخيرة كل الحقوق[1]، حتى أصبح ذلك المتسلط الذي لم يرض لنفسه غير أن يكون الفاعل الوحيد والمفضل لإعطاء النص ما يشاء ويريد من معنى، إذ النص بالنسبة له مجرد "نزهة يقوم فيها المؤلف بوضع الكلمات ليأتي القراء بالمعنى"[2]، أو مجرد وعاء مفرغ ،لا يحتضن أي أية دلالة، فالمعنى من إنتاجه وحده لا غير، و"الكاتب لا يعرف ما يقوله فاللغة هي التي تتحدث عنه"[3] وكلماتها "لا تقول وإنما تخفي ما لا تقول"[4]، ولذلك فكل تأويل يعطى للنص يعتبر بحسبه تأويلا مقبولا حتى لو تناقضت التأويلات للنص نفسه ما دامت كل التأويلات سواء وكل قراءة هي قراءة عنده هي خاطئة أو سيئة. إن الأغبياء، كما يعبر أمبرطو إيكو واصفا هذه الوضعية بلغة كاركاتورية، أي الخاسرون، هم الذين ينهون السيرورة قائلين: "لقد فهمنا"[5]، و"القارئ الحقيقي هو الذي يفهم أن سر النص يكمن في عدمه"[6].

على الرغم من هذه النهاية المتطرفة التي آلت إليها هذه المقاربة المزهوة بحرية القارئ، والمنتشية بصيرورة الدلالة، وبغياب الانسجام أو بالأحرى تغييبه، فإنه لا أحد يمكنه إنكار النتائج الإيجابية التي حققتها هذه المنظورات التي اهتمت

---

(1) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 21.
(2) المرجع نفسه، ص، 21.
(3) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 42.
(4) المرجع نفسه، ص،43.
(5) المرجع نفسه، ص، 43.
(6) المرجع نفسه، ص، 43.

بالقراءة، ولعل أهمها على الإطلاق معرفة أعمق بإشكالات القراءة وقضاياها، وإدراك أوسع لطبيعتها المعقدة، وتمكُّن أقوى من أدواتها ولم يكن ممكنا تحصيل هذه النتائج، وبهذا القدر من الغنى، والعمق، لولا اختلاف وجهات النظر حول الممارسة النصية، ولولا الحوار والجدل الذي ميز تفاعل وجهات النظر هاته.

وإذا كان من غير الممكن الفرار من الاعتراف بأن تاريخ الجمالية على اختلاف تنوعاتها[1] يمكن اختصاره في تاريخ لنظريات التأويل أو الأثر الذي يحدثه العمل الفني في المستقبل"[2]،وإذا اعتبرنا أن ما قامت به نظريات القراءة، ولاسيما مدرسة كونستانس هو "تقييم جديد لتقليد سابق كان إلى تلك اللحظة متروكا ومتخلى عنه"[3]، وإذا لم يكن هذا التقليد سوى مجموع أراء تلك الجماليات حول التلقي والتأويل، باعتبار أن هذه الجماليات كان "لها جميعها توجه تأويلي"[4]، فإنه سيظهر جليا أن مركز الاهتمام في نهاية المطاف لم يكن غير "التأويل". وإذا عرفنا أيضا أن الاتجاهات السميائية المعاصرة في نظرية القراءة لا تكاد تخرج عن هذا الأمر، ولاسيما تلك "التي أخذت بعين الاعتبار اللحظة التداولية"[5]، بل وأيضا حتى السميائيات الكلاسيكية نفسها- كما يشير إلى ذلك "موريس" في كتابه "مبادئ نظرية العلامات"- التي أحالت دائما على المؤول (بلاغة الإغريق واللاتين، التداولية السفسطائية، سميائية أغستين، ...)[6] أدركنا أن

---

(1) جمالية التطهير الأرسطية، بجماليات الرؤية للقرون الوسطى، بإعادة قراءة جمالية أرسطو في عصر النهضة، بجمالية كانط، الجماليات المتعددة المعاصرة (الظاهراتية، الهيرمينوطيقا، الجماليات السوسيولوجية، جمالية التأويل لـ" بريسن "Pareyson....).

(2) Umberto Eco, Les Limites de l' interprétation, p, 24.

(3) المرجع نفسه، ص، 26.

(4) المرجع نفسه، ص، 25.

(5) المرجع نفسه، ص، 25.

(6) المرجع نفسه، ص، 25.

الأمـر يـتعلق في جوهـره بمحاولـة الكـشف عـن العملـية التأويلـية في أبعادهـا المخـتلفة، وفي آفاقهـا المتنوعة، وقضاياها الظاهرة والمتخفية، وإشكالاتها المعقدة انطلاقا بطبيعة الحال مما استجد لدى الانسان المعاصر من معارف، وما راكمه من معطيات وما توافر لديه من خبرات، فكل قراءة بهذا المعنى هي تأويل[1].

انطلاقا من مما سبق فلا غرابة إذن أن يتسع **مصطلح قراءة** ليشمل حقلا كـبيرا ومتـنوعا مـن المـصطلحات (الفهـم، التلقـي، الـتأويل، الاسـتهلاك، الاستقبال...)، وتصبح كل محاولة للاقتراب من النص، (ليس المكتوب فحسب، ولكن الشفوي أيضا، ليس المخطوط فقط ولكن المرئي أيضا: فيلم، لوحة، لوحة إشـهارية....) قـراءة وكـل معالجـة لـه، وكـل دراسـة قـراءة .... وتتنوع بذلك القـراءات وتتعدد بحسب المنهجيات، والخلفيات الفلسفية والنظرية، فهناك قراءة بنـيوية، وأخرى تداولية، وثالثة تفكيكية، ورابعة هيرمينوطيقية وخامسة سميائية وهكذا.

لقـد اسـتطاع مصطلح القراءة أن يحقق، كما ينوه بذلك الناقد الفرنسي ميـشال شـارل في كـتابه "مدخل إلى دراسة النصوص" نوعا من الحيادية[2]. ولهذا فهـو حين يُطلق يشير إلى مساحة واسعة من الدلالات المتعالقة والمتداخلة ضمن الحقل المعجمي للمصطلحات الذي تصفه هذه الكلمة والتي لا يمكن أن يحددها سـوى الـسياق المعـرفي الذي يحتويها والخلفيات المنهجية والنظرية التي تسندها، ونوعـية الإشكالات التي تعالجها، وطبيعة الرؤيا التي من خلالها يتم النظر إليها، والغايـات الـتي تـرسمها لنفـسها انطلاقا من تلك الخلفيات، وانسجاما معها إذ "القراءة" في حد ذاتها، وفي غياب هذه المحددات "لا تقول شيئا عن طبيعة العمليات الممارسة على النص"[3].

---

(1) Michel Charles, Introduction à l'étude des textes, Seuil, 1995, p. 264.

(2) المرجع نفسه، ص، 264.

(3) المرجع نفسه، ص، 264.

عنوان الأطروحة ودوافع البحث

على ضوء هذا المعطى الأخير الذي انتهيت إليه يأتي عنوان هذه الاطروحة: "القراءة عند الأصوليين". وقد اخترت مصطلح القراءة عوضا عن مصطلح تأويل، الذي أشرت أنه الجوهر الكامن خلف كل النظريات التي رفعت شعار القراءة، وكل النظريات الجمالية والسميائية ليس الحديثة فحسب بل حتى القديمة منها والأكثر قدما التي راعت المؤول، وأدخلت في اعتبارها لحظة التداول، لما يرتبط بهذا المصطلح من حمولة تاريخية جعلته يرتبط في تاريخ الإنسانية بمذاهب معينة (الهيرمونيطيقا، الباطنية)، إنه كما يقول ميشيل شارل " مصطلح معلَم marqué"[1]، إنه يشير في الغالب إلى نوع من القراءات المذهبية ذات الحمولة الأيديولوجية[2]. إضافة إلى أن مصطلح قراءة يسمح بتجاوز الإشكال المطروح في الثقافة الإسلامية بين مصطلحي التفسير والتأويل وهل هما مترادفان أم لفظان مختلفا الدلالة؟ كما يتجاوز من دون شك الدلالة الضيقة لمصطلح تأويل في التراث الأصولي بوصفه مستوى معينا من مستويات القول وينسجم في الوقت نفسه مع التأصيل الذي تحاول هذه الأطروحة أن تعطية للفظ "القراءة" ومفهومها في التراث الأصولي.

هذا لا يعني- بطبيعة الحال- بأني لم أرادف بينهما أي بين مصطلح قراءة ومصطلح تأويل داخل متن هذه الأطروحة حينما كان يسمح السياق بتجاوز هذه المحاذير المشار إليها أعلاه والمرتبطة بمصطلح تأويل.

هذا عن الشطر الأول من مكوني عنوان الأطروحة، فماذا عن سبب اختيار الشطر الثاني: الأصوليين، أو بالأحرى، لماذا القراءة عند الأصوليين دون

---

(1) Introduction à l'étude des textes, 264.

(2) المرجع نفسه، ص، 264.

غيرهم من مكونات الثقافة الإسلامية؟ ولماذا الثقافة الإسلامية التي كان موضوعها النص القرآني، وليس الثقافة الإسلامية التي كان موضوعها النص الشعري مثلا؟ واستكمالا لنسق هذه الأسئلة يمكن التساؤل أيضا لماذا القراءة، بالتحديد، وليس موضوعا آخر؟

تجرني هذه الأسئلة حتما للحديث عن سبب اختياري هذا الموضوع لأطروحتي، فأقول: إن هذه الأطروحة تأتي في إطار مشروع علمي حددته لنفسي منذ مدة ليست بالقصيرة، لقد كانت البداية حين هزتني الرغبة في التعلم، وغرر بي هاجس الاكتشاف، أن ألج، وأنا طالب في الأدب العربي، عوالم الثقافة الإسلامية من أبدع أبواب هذه الثقافة، وأكثرها عمقا وأصالة، وأغناها عطاء، أقصد باب أصول الفقه[1]، فكانت رسالتي لدبلوم الدراسات العليا: المجاز عند الأصوليين، فاتحة هذا المشروع الذي كان من نتائجه الاقتناع بمجموعة من الخلاصات كان أهمها امتلاك الأصوليين لنظرية في القراءة لها جميع مواصفات النظرية، من مسلمات، ومساطر، وجهاز مفاهيمي، .... نظرية ليست بالأقل شأنا من نظريات تحليل الخطاب المعاصرة. فقر العزم منذ ذلك الحين على مواصلة المسيرة، على درب الاصوليين، وتحت ظلالهم، مع قطوفهم الدانية حينا، والصعبة العالية المتمنعة أحيانا أخرى.

---

(1) يرى الدكتور سامي النشار في أصول الفقه فلسفة المسلمين التي لا فلسفة لهم من دونه ويرى مؤسسه الشافعي في العالم الإسلامي وفي الدراسات الإسلامية مقابلا لأرسطو في العالم الهليني وفي الدراسات اليونانية (مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، دار النهضة، بيروت، 1404-1984، ص،84)، ويرى فيه الدكتور عبد المجيد تركي "علما إسلاميا أصيلا لا مثيل له ولا مقابل بين علوم الثقافات الأجنبية" (مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي)، تر، عبد الصابور شاهين، وعبد الحليم محمود، دار الغرب الإسلامي، ط،1، 1406-1986، ص،7.

لعلـه مـن قدرنا المحتوم في الوقت الراهن وفي اللحظة الحضارية الحالية، استحالة النظـر إلى ذاتـنا في معـزل عما يخترقنا من ذات الآخر، فإذا كانت كل نظـرية أو نسق من الأفكار ضمن مجال حضاري معين لا يمكن أن يتحدد إلامن خـلال نظرية أخرى أو نسق آخر ضمن نفس المجال فكذلك الحال اليوم بالنسبة للأنـساق والنظـريات ذات المجـالات الحـضارية المخـتلفة، لا يمكن أن تتحدد في إطـار زمانهـا الحالـي إلا مـن خلال مثيلاتها ضمن المجالات الحضارية المختلفة. ذلك بطبيعة الحال لا يعني انصياع نسق ما من الأفكار أو نظرية ما لنسق آخر أو نظـرية أخـرى، ولكـن يعـني أساسـا خلـق نـوع مـن الحوار، والتفاعل بين هذه الأنـساق وهـذه النظريات المختلفة من حيث المجالات الحضارية من أجل إدراك أكثـر عمقـا، وأكثـر وضـوحا لـيس للنظريات والأنساق الفكرية الأجنبية فقط، ولكـن للأنـساق والنظـريات الأصـيلة قـبل كل شيء. فهل يعني هذا أن معرفة الـذات ينبغـي أن تمـر بالـضرورة عبر الآخر؟ وأنه لكي نقرأ تراثنا يتحتم علينا لزوما ترجمته، أي قراءته من خلال الآخر؟

إن هيمـنة الفكـر الآخـر وحضوره الشديد، وتأثيره القوي على اللحظة الحـضارية الـتي نعيشها تجعل من غير الممكن تجاوزه وغض النظر عنه، فهو فينا، وجـزء مـنا، قـد لا نكتـشفه، وقد لا نعيه بسبب تلبسه بنا، وتعودنا عليه، ولكن ذلك لا ينفي وجوده بحال من الأحوال، فالمسألة إذن ليست مسألة ترجمة للذات انطلاقـا مـن الآخـر، ولا قـراءة للتراث من خلال لغة الآخر، ولكن المسألة في عمقها مسألة تفاعل تفرضه اللحظة الحضارية، وتستدعيه حتمية الاستمرار التي تقتـضي إنجـاز التأصيل المطلوب الذي لا يمكن أن يتم من دون إحداث التفاعل الإيجابـي والمثمـر بـين العناصـر الأصيلة في اللحظة التي نعيشها، وبين مكونات القوة والأصالة في تراثنا، لأن ذلك هو السبيل لتأصيل الفكر الإنساني في حركة

النمو والتقدم، ولا سيما الفكر الإسلامي الذي هو خط الخلاص في الدنيا والآخرة"[1].

إن الاعتراف بهذا الأمر، والسير على منواله لا ينبغي أبدا أن يمليه شعور بالدونية، أو توجِّهه عقدة رغبتُها التجديد أي تجديد، وكيفما حصل واتفق، بل يلزم أن يكون وعيا حضاريا بضرورة التفاعل، وبحتميته لتُواصِل الذاتُ مسيرتها قوية بما تَملِك، مطمئنة لما تُحقِّقُ، من دون أي شعور بالنقص، ولا أي إحساس بتفاخر كاذب شعارها الدائم "الحكمة ضالة المؤمن" ليس الحكمة بوصفها محتوى ولكن أيضا باعتبارها شكلا، (هنا تقنيات وآليات، ومساطر)، ونبراسها المنير ما قام به كبار الأصوليين ذاتهم الذين لم تمنعهم أصالتهم من الاستفادة من "منطق" الغرب ومعطياته، وحتى حين تم رفضه عند بعضهم فلم يكن ذلك إلا من خلاله وبوسيلته.

إن أي قراءة للتراث تتم في اللحظة الحضارية الحالية لا يشغلها هم الإجابة عن الإشكالات المعاصرة، ستحكم على نفسها ضرورة بالعجز، إذ لن تستطيع قراءة هذا التراث إلا قراءة مكرورة مجترة تعيده لغة ومحتوى، وحتى ذلك لن يتحقق لها بالقدر الكبير من النجاح لأنها لن تتفوق حتى لو اجتهدت عن أصحابه الذين أنجزوه انطلاقا من هموم اللحظة الحضارية التي عاشوها، ومن ثم لا يمكنها إلا أن تنجز قراءة ناقصة، فلا هي قراءة تستطيع أن تطابق التراث بوصفه إجابة من الإجابات الممكنة والمتلبسة بعصرها بكل ما يعني العصر من تحديات ومن إشكالات، ولاهي قراءة تحاول الإجابة عن همومها المعرفية، والقيمية، للحظة التي تعيشها، والتي من المفترض أن تجد لها إجابات على الأقل مقبولة.

---

[1] النص والتاويل وافاق حركة الاجتهاد، محمد حسين فضل الله، المنطلق،ع 117، شتاء 1997- 1417، ص، 21.

إن الـتراث الإسلامي، ولا سيما المرتبط بالوحي الإلهي ارتباطا مباشرا، تـراث غـني، لا بحجمـه وعدد مؤلفاته ومتونه، ولا بمساحته الزمنية الممتدة، ولا بتـنوع أفكـاره، ولكـن بنوعـية القـضايا الـتي عالجها، وبطبيعة الإشكالات التي تعاطاهـا، وتَقَـدُّمِ الحلـول والمقترحـات التي أنجزها، غنى يتحول عمقا إنسانيا له طابـع الامتداد مع الزمن بسبب تعلقه بالوحي المعجز باستمرار وارتباطه بمتلقي الوحـي/ الإنـسان وقـضاياه المستجدة دومـا ومن دون توقف، وبثوابته التي لا يغادرهـا هذا الإنسان، أو عليه أنِ لا يغادرها إن أراد أن يبقى في دائرة الإنسانية التي أرادها له خالقه، وخالق الوحي إن هذا الغنى والعمق لا يمكن أن ينكره إلا جاهـل أو معاند. وتراث الغرب أيضا فيه من عناصر القوة والتقدم ما لا ينكره إلا جاحـد أو جاهـل، لأنـه تـراث يـسجل مـسيرة العقل في تفاعله المستمر مع محـيطه، قـد يخطـئ هـذا العقـل، أو يجـور فيميل نحو الاعتباط والعبثية، لكنه في الـنهاية مـرغم على البقاء ضمن الحدود الممكنة، لاستمرار الانسان، أي حدود المسؤولية التي ترفض أي مساس بالعقل ذاته.

منهج البحث

في سـياق هذه الأفكار والمبادئ تندرج هذه الأطروحة واعية بالمنزلقات التي يمكن أن تقع فيها، ومدركة لصعوبة ما جشمت نفسها القيام به، فهي تطمح لخلق تزاوج في النظر، إنها ترجو أن ترى بعينين اثنتين: عين الذات وعين الآخر، عين التراث وعين المنجز المعاصر في مجال معالجة النصوص.

مـن أجـل تحقـيق ذلـك اعـتمد مـنهج البحث في هذه الأطروحة على المـزاوجة بـين الوصـف والتحلـيل المؤسـس على المقارنة وسيلة مثلى لتوضيح التمايـزات، والتـشابهات مـستعينا في ذلـك بكـل المنهجيات التي قاربت النص،

والتقنيات والمساطر اللسنية التي اعتُمدت في تفكيك خطابه اللغوي. لكن كان الاعتماد أساسا على اللسانيات التداولية، وعلى السميائيات التأويلية لأمبرطو إيكو. لما بين هذا الاتجاه اللسني وبين هذا المنظور النقدي في قراءة النص من علاقة وتفاعل منهجي، ولما بين هذين (الاتجاه والمنظور) وبين الخطاب الأصولي في النظر إلى فعل اللغة وتحليل الخطاب من نقط للاشتراك، وتقارب في الرؤيا التي من خلا لها نظر كل منهما للنص. ولذلك تتجاور الإحالات في صفحات هذه الأطروحة بين الإحالة على المتن الأصولي والإحالة على المتن التداولي والسميائي في تناغم أريد له أن يبرز إلى أي مدى تطابقت في بعض الأحيان الرؤى والمواقف[1] بين المنجزين التراثي والمعاصر.

وليس ذلك من باب الطريف أو المستغرب، الذي يمكن أن يثير الاعتراض في بعض الأنفس التي ألفت الأحكام الجاهزة المتسرعة والانطلاق فيها من الظاهر المختلف غير قادرة على ملامسة عمق الأشياء الجامع، ولا هو من قبيل ما يمكن أن تقابله العقول السليمة بالرد أو الرفض، لأن القضايا والمسائل والإشكالات التي عولجت في كلا الإنجازين تكاد تكون واحدة، ولكن التعبير عنها يختلف من ثقافة لأخرى ومن عصر لعصر. هي واحدة لأن موضوع المعالجة واحد: النص، والمُعالج واحد: الإنسان القارئ، والغاية كانت دائما واحدة، إنها الرغبة الملحة في القبض على المعنى، والبحث عن الحقيقة الكامنة في طيات نسيج النص[2]. وعلى الرغم من أن نقد القرن العشرين حاول التهرب من هذا المعيار[3] المعتبر عند بعضهم معيارا كلاسكيا للتأويل فقد

---

(1) انظر مثلا الفصل الأخير من هذه الأطروحة والمعنون بحدود التأويل حيث يقترب كل من الشاطبي وامبرطو إيكو في نظرتهما للموسوعة التي ينبغي أن تكون معيار التأويل الصحيح، اقترابا لافتا.

(2) نظرية التلقي، ص، 140.

(3) المرجع نفسه، ص، 140.

استسلم لـه في الـنهاية[1]، وحتـى حينما واصل البعض تمرده على هذه الغاية، وأبعـد في التنكـر لهـا، ورفـض الرضـوخ لقـوتها المنطقـية فلم يمثل سوى ذلك الشذوذ الذي ليس بإمكانه إلا تأكيد القاعدة.

هـذا إضـافة إلى أن نـص الوحـي، موضـوع المعالجـة عـند الأصوليين، ونتيـجة لمـصدره الإلهي المتعالي وبسبب خاصية الإعجاز التي يتسم بها، ونظرا للـسانه العربـي/ البـشري، فإنه تطلب منهاجا في القراءة يراعي هذه المعطيات، ويتحدد انطلاقا منها، مما جعله أقرب في تناوله للقضايا التي عالجها، وفي الرؤيا التي تعامل بها مع النص، وفي بعض النتائج التي وصل إليها إلى بعض المقاربات المعاصرة في القراءة. لقد أدرك هذا المنهاج تمام الإدراك أنه:

أولا: لا مجـال للـبحث عـن مقاصـد منزل الوحي، في غير نص الوحي ذاتـه،فمن خلالـه وحـده يتم الوصول إلى معناه وليس عبر أشياء أخرى خارجة عنه، إذ من غير الممكن سؤال منزل الوحي عما يقصد بما قال أو عما يريده منه، فالـنص وحده هو المسؤول، والقارئ وحده لا غير مكلف باستنباط المعنى فـلا أحـد من المكلفين- كما يقول الأصوليون- يعلم كلام الله اضطرارا وإنما يعلمه باسـتدلال واكتـساب[2]. ولـيس الاسـتدلال غير التفكر في حال المنظور فيه[3]، وليس المنظورفيه هنا غير النص. ومن هنا ميزوا بين الفقيه (القارئ) وبين حامل الفقه (غير القارئ) فقالوا: رب حامل فقه غير فقيه أي:غير مستنبط ومعناه: أنه

---

(1) المرجع نفسه، ص، 140.

(2) اصـول الجـصاص، أبـو بكـر الجـصاص، تـح، د. محمـد محمـد تامـر، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 1420-2000،1/ 55.

(3) إحكـام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي،، تح عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 1، 1407ـ 1986، ص، 171.

يحمل الرواية من غير أن يكون له فيها استدلال واستنباط[1]، بما يعنيه الاستدلال/ القراءة من استجماع المآخذ والأسباب والشروط[2] التي تجعل منه ملكة أي كيفية راسخة في النفس[3] وليس مجرد حفظ ونقل وتدوين[4] لما استنبط، وبكل ما يعنيه الاستنباط (الاستدلال، الاكتساب)/ القراءة من الكلفة، والمشقة الملزومة لمزيد من التعب[5]. إنها- كما رآها أصحابها الأصوليون- عملية غوص شاقة ومتعبة يكون فيها القارئ الفقيه الأصولي بمثابة حفار بئر يريد استنباط مائه واستخراجه، أو هو بالأحرى أشبه ... **بغواص في بحر در كلما غاص في بحر فطنته استخرج درا**[6]. إن الغوص في بحر الدر الذي ليس المقصود به عندهم غير النص، والغوص في بحر الفطنة الذي ليس المراد به غير جهد القارئ وذكائه، هو وصف عميق ورائع لعملية القراءة الشاقة والثرية التي مارسها الأصوليون وفي الوقت نفسه إدراك واضح لثراء النص وغنى دلالته.

فعلا لقد أدرك هذا المنهاج ثانيا: أن هذا النص وبسبب مصدره الإلهي، وخاصية الإعجاز فيه يصل إلى أعلى درجات الغنى الدلالي ويفتح آفاقا واسعة لإيحاءات المعنى، إلى الحد الذي جعل سهل بن عبد الله يقول: **لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن فهما لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم**

---

(1) البحر المحيط، 1/ 36.

(2) التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، بيروت،، ط.2، 1403-1983، 1/ 18.

(3) المرجع نفسه، 1/ 18.

(4) البحر المحيط، 1/ 36.

(5) التقرير والتحبير، 1/ 18.

(6) البحر المحيط، 1/ 36.

كلامه[1]، ولذلك فإنما يُفهم بعض معانيه، ويطلع على أسراره، ومبانيه، من قوي نظره، واتسع مجاله في الفكر وتدبره، وامتد باعه، ورقت طباعه، وامتد في فنون الأدب وأحاط بلغة العرب[2]، وإنما يُفهم كل بمقدار ما فتح الله عليه[3].

لكنه على الرغم من ذلك وبسبب لسانه العربي، و مقصدية الإفهام (التواصل) التي جعلها من أهم مقاصده، وبسبب كونه نصا يحمل رسالة معينة ذات أحكام وتشريعات، فإنه يفرض -كما يؤكد الأصوليون- على كل قراءة تتجه نحوه من أجل استنطاقه، واستنباط معانيه ودلالاته وأحكامه أن تملك الشروط الضرورية لمراقبة هذا الاستنباط، أي لمراقبة نفسها حتى لا تسقط فيما سقط فيه غيرها من الاعتباطية أو التعطيل لمقاصد صاحب الوحي وأحكامه.

إن هذه الخصائص التي ميزت نص الوحي، وتحكمت من ثم في منهج قراءته، جعلت قراءة الاصوليين التي اجتهدت لبناء هذا المنهج تقترب في رؤيتها وفي طريقة تعاملها مع النص، وفي بعض الأحيان في بعض نتائجها مع بعض المقاربات المعاصرة. ذلك أن التطورات التي شهدتها ممارسة القراءة في تفاعلها مع ذاتها وتفاعلها مع غيرها من العلوم الإنسانية ولا سيما اللسانيات وفلسفة اللغة أوصلتها إلى الاقتناع بأن النص هو مجال التفاعل من أجل إدراك المعنى، ووضعية "اللاتساوق" بين النص وصاحبه بوصفها الخاصية الاكبر التي تميز النص المكتوب عن الحوار الشفوي، لم تكن من دون نتائج، إذ إن ابتعاد النص عن صاحبه زمانا ومكانا في أغلب الأحيان وفر مجالا فسيحا لحرية القارئ، وأكسب

---

(1) البرهان في علو م القرآن، بدر الدين الزركشي، تح، محمد أبو الفضل إبراهيم،دار الفكر، ط،2، 1400-1980، 1/ 9.

(2) المصدر نفسه، 1/ 5.

(3) المصدر نفسه، 1/ 5، 1/ 9.

النصوص غناها الدلالي[1]. هذا الغنى الذي استخدمته بعض المقاربات فشطت به، فكان الرد من قبل مقاربات أخرى دعت إلى ضرورة البحث عن حدود للتأويل ومساطر عقلانية تدفع عن النص الاستخدام الذاتي الاعتباطي.

كل ذلك لم يجعل التشابه بين الإشكالات والقضايا والمسائل التي عالجها كل من الأصولين، وأصحاب نظريات القراءة المعاصرين ممكنا فحسب بل جعله أكثر من ذلك عاملا حاسما في تقريب بعض النتائج المتوصل إليها من قبلهما.

زد على ذلك أن الخطاب الاصولي وعلى الرغم من أصالته وتفرده فهو لم يكن صافيا صفاء مطلقا، فتفاعله مع منجزات عصره ثابتة، واستفادته من منطق اليونان تؤكدها بعض مقدمات بُناته، وحتى إن افترضنا جدلا أنه كان الصفاء كله، فإن الخطابات التي اخترقت الأصول وحاول مناقشتها ضمن متونه، وشكل الجواب عليها جزءا مهما من مسلماته، ورؤاه، ومفاهيمه، لم تسلم من التأثر بغيرها من الخطابات اليونانية واللاتينية واليهودية التي شكلت كما أسلفنا إحدى روافد منظورات القراءة المعاصرة، ولعل الخطاب الباطني يمثل أحسن مثال على ما أريد بيانه. فلقد أشار غير واحد من الباحثين إلى العلاقة التي ربطت هذا الخطاب بالخطابات التأويلية القديمة يهودية ومسيحية[2].

---

(1) Vincent Jouve, La lecture, p. 14.

(2) انظر أساسا اجنتس جولد تسهر في كتابه، "مذاهب التفسير الإسلامي" ترجمة عبد الحليم النجار، دار اقرأ، ط،3، 1405-1985، ص،208 – 209، 255،217....، وانظر إدوارد سعيد: العلم، النص، والنقد، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، ع 6، 1989،ص، 134، وانظر أيضا محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال، البيضاء، ط،1990،1، ص، 92.

إن كـل ماتمـت الإشـارة إليه إن كان يؤكد شيئا فإنما يؤكد البنية العميقة للتـشابه بـين جوهـر الخطـاب الأصولي وجوهر كثير من النظريات المعاصرة في قـراءة الـنص، كمـا يؤكد عمق التفاعل بين اتجاهات القراءة قديمها ومعاصرها، وبـين منعـرجات هـذا الـتفاعل. إن السؤال كان باختصار عند كلا الطرفين هو سؤال التأويل:**ما نقرأ؟ وكيف نقرأ؟ وما حدود القراءة؟** الكيفية والمتن وشرعية القـراءة أو عـدمها تلـك إذن الأسـئلة الجوهـرية التي لم تتغير على الرغـم متتغير الأزمان والأعصار وتنوع الأمكنة والحضارات واختلاف الأجوبة.

إذا كـان الأمـر كـذلك فأين تضع هذه الأطروحة نفسها؟ فهل هي إذن تـرنو إلى أن تضم صوتها إلى ما دعا إليه الشيخ حسين فضل الله من إعادة النظر في ما استهلكناه من علوم ونظريات تركها لنا التراث[1]، من أجل الوقوف على مواقـع الخلـل فـيما اعـتمدوه.... حتـى لا تكون حركتنا العلمية الثقافية حركة تقلـيد واستـسلام للماضـي الـذي قد يكسبه مرور الزمن قداسة لا يملكها"[2]؟ ومـن ثـم تلتقـي في طمـوحها مـع دعـوة الترابي إلى تجديد أصول الفقه بحسب معطـيات المنجـزات المعاصـرة في المجالات والميادين المختلفة التي لها علاقة بفهم الـنص وتأويلـه؟ إن ذلـك شرف لا تدعيه هذه الأطروحة لنفسها، وتلك مهمة كـبرى لـيس بإمكان صاحبها التجاسر عليها، فتلك غاية دونها خرط القتاد كما يقـال إن هـدف هذه الأطروحة اقل من ذلك بكثير فبعيدا عن هذا وذاك تسعى هـذه الأطروحة جاهدة من أجل فهم التراث الأصولي فهما يجعله يتبوأ مكانته اللائقـة بـه ضـمن الممارسـات الـتي تعاطـت لمعالجـة النص. مكانة لا تدعي له بوصفه إنجازا بشريا القداسة، كما هي في الوقت نفسه لاتركن إلى قدمه من أجل

---

[1] النص والتأويل وأفاق حركة الاجتهاد، محمد حسين فضل الله، ص،21.

[2] المرجع نفسه، ص، 21.

إظهـار قصوره. لأن الحداثة الزمنية لا تعطي التفوق كما أن القدم لا يعني دائما القصور، ولا سيما في مجال التأويل حيث الأفكار والقضايا والإشكالات ليست دائمـا معاصـرة نقـية من تأثير الماضي وسبقه. إن هذه الأطروحة تحاول ببساطة شديدة أن لا تغمط التراث الأصولي حقه، وأن تظهره كما هو، لكن من خلال عـيون معاصـرة تـتوقف عـند القـضايا والإشـكالات والمـساطر والأدوات التي أنتجها وعالجها العقل الأصولي لتبين مدى قربها وتشابهها، تفردها وتميزها عن المنجـز المعاصر من دون نرجسية قاتلة ولا دونية ظالمة. إنها محاولة تسعى إلى أن تكـون لبـنة صـغيرة جـدا- تـنضاف إلى غيرها- في سبيل إعادة أصول الفقه إلى بـؤرة التأمل والتفكير بغية اكتشافه من جديد، اكتشافا في الوقت الذي لا يهمل فـيه أصـالته، لا ينظـر إلـيه بعـيون ميـتة، لا تـستطيع أن تـنفذ إلى عناصر القوة والاستمرار فيه المناسبة للحظة الحضارية الراهنه. إنها في الأساس محاولة للوعي بهـذا التراث وعيا جديدا، لا يهمه التجديد في حد ذاته، بقدرما ما يهمه ملاءمة هـذا الـتراث للـنص، وإجـرائيته، وكفاءتـه. هذه الملاءمة وهذه الإجرائية وهذة الكفـاءة الـتي لا شـك أن تثمينـها سـيكون أكثـر موضـوعية وأكثر إنصافا حين مقارنتها بغيرها من النظريات التي تعاورت النص، مقارنة لا ترى إلى السطح بل تـسعى لمعانقـة عمـق الأشـياء وجوهـرها. إن إنجـاز هـذه المرحلة ضروري قبل الحـديث عـن أي تجديـد كـان، قـد يكـون الجديـد فـيه مجـرد اسـتبدال أسمـاء مـصطلحات بأخرى، ومفاهيم بمفاهيم لا أكثر ولا أقل من دون معرفة دقيقة لا بالجديـد الحـال، ولا بالمعتـبر قـديما المتخلـى عنه، ولا بنقاط الاشتراك بينهما إن وجـدت ولا بمـناطق التمايـز والاخـتلاف المفـروض وجـودها ليس بين تراثين مختلفين من حيث المجال الحضاري، بل بين تراث المجال الواحد.

مساحة البحث ومحتواه

وانسجاما مع هذه الأهداف التي طمحت الأطروحة إلى تحقيقها فقد اختارت أن تمتد زمانا، ومكانا، فكما أنها لم تحدد فترة زمنية لاشتغالها فهي أيضا لم تحصر نفسها في متن معين، سامحة لنفسها بأن تتحرك في كل المساحة المَتْنِيَّة التي استطاعت الوصول إليها مشدودة برغبة في تنويع هذا المتن بحيث يكون معبرا عن كل الفاعليات التي ساهمت في بناء هذا الفن: متكلمين وفقهاء، أشاعرة ومعتزلة، شافعية ومالكية وأحناف، لكن محكومة وموجهة في تنويع المصادر والمتون بقضايا الأطروحة والإشكالات التي رامت معالجتها.

إن هذا التنوع والاتساع وإن كان يتعب الباحث، ويجعل نتائج بحثه تتميز بمستوى معين من النسبية، فإنه مع ذلك يعطيه حرية أكبر لبناء تصور كلي غني ومتماسك فيه قدر كبير من الانسجام المنهجي الذي تبحث عنه أية أطروحة في مثل هذا المجال، وبهذه الأهداف.

وقد جاءت هذه المحاولة إضافة للتمهيد والخاتمة في بابين، كل باب في ثلاثة فصول.

أما التمهيد فخصص لتحديد مفهوم القراءة وبيان المعاني التي صاحبتها، كما تجلت من خلال تفسير المفسرين لكلمة اقرأ، وكما سجلت ذلك المعاجم العربية، ويعتبر هذا التمهيد على صغر حجمه بمثابة محاولة تأصيلية لمصطلح قراءة كما نظر إليها الاصوليون، والذي لا يختلف مع ماحددته الأطروحة لنفسها بخصوص هذا المصطلح كما مورس في الإنجاز المعاصر.

أما الباب الأول خصص لـ **مسلمات القراءة عند الأصولين**، ويعتبرهذا الباب بمثابة الإطار النظري الذي حدد الشروط الكبرى التي تحكم القراءة عند الأصوليين وتوجه عملية التأويل عندهم. ولأهمية هذه المسلمات في نظرية

القـراءة عـند الأصـوليين فقـد خـصت كل مسلمة من المسلمات الثلاث بفصل خاص:

الفصل الأول: مسلمة اللسان

الفصل الثاني: مسلمة المقاصد

الفصل الثالث: مسلمة الوحدة والانسجام

واهـتم الـباب الثانـي بالفعل اللغوي، ومستوياته، وحدوده. وقد حاول هـذا الـباب إظهـار طبـيعة تعامـل الأصـوليين المتميزة مع الفعل اللغوي فهما، وممارسـة تأويلـية، وإدراكـا لمستوياته وحـدوده. واشتمل هذا الباب أيضا على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: أفعال اللغة/ أفعال الكلام

الفصل الثاني: مستويات النص

الفصل الثالث: حدود التأويل

وقـد سـعى الأول إلى إبـراز طبـيعة الفعـل اللغـوي كمـا نظـر إلـيه الأصـوليون، وعلاقـة ذلـك بالعملـية التأويلـية، ومقارنـة إنجـازهم في ذلك مع غيرهـم ممـن تعاطـى لدراسـة الفعل اللغوي ضمن المجال الحضاري الإسلامي، وأقـصد الـنحويين، ومـع غيرهـم مـن اللـسانيين وفلاسـفة اللغة في غير مجالهم الحـضاري وقـد تمـت المقارنة أساسا مع رؤية أستين لأفعال الكلام.بينما حاول الثانـي بـيان الفعـل التـصنيفي الذي قام به الأصوليون بخصوص النصوص من حـيث مـستوياتها مـن الغموض والوضوح وعلاقة ذلك بالفعل التأويلي الذي مارسـوه.واهتم الفصل الأخير بمناقشة الإنجاز الأصولي بخصوص مسألة شرعية التأويل وحدوده، ومقارنته مع إنجاز من اهتم بذلك من السميائيين المعاصرين.

وانتهت الأطروحة بتجميع الخلاصات والنتائج التي وصلت إليها في خاتمة.

الصعوبات..

إن محاولة الرؤية إلى التراث الأصولي بعينين: عينه ذاته، وعين المنجز المعاصر لم تكن بالعملية السهلة، والبسيطة دائما، فهي أعقد من أن تتحقق من دون صعوبة، وهي أيضا إن كانت واضحة الملامح بالنسبة للباحث على المستوى النظري، فإنها إنجازها على المستوى التطبيقي الفعلي تكتنفه كثير من المشاق، ولعل أهمها تنظيم هذه الرؤية ذات العينين، وتوجيهها التوجيه الملائم الذي لا يحدث الاضطراب في الرؤية ولا في المرئي، ويخلق الانسجام والتناغم المنشودين على المستوى التطبيقي، كما نظر إليهما الباحث على المستوى النظري، وإن كان ذلك سهل المأتى في كثير من الأحيان فإنني لا أخفي أن ذلك كان في بعضها يبدو كالنحت على الصخر، إذ من الصعب الحديث عن تجربتين متباعدتين في الزمن وفي الخلفيات الفكرية والمنهجية- على الرغم من تشابه القضايا والاسئلة والإشكالات الجوهرية التي عالجاها- من دون إحداث نوع من التدخل الجراحي، يسمح بمعاينة هذه القضايا والأسئلة و الإشكالات، والوقوف عليها تطبيقا من أجل مقارنتها لإظهار الاختلاف أو الائتلاف، التمايز أو التشابه من دون أن يحدث ذلك التدخل الجراحي أثرا على جسد الأطروحة، ولئن كان هذا الأثر خفيفا لا يكاد يظهر لشدة التجانس بين المنجزين الأصولي والمعاصر، وقرب نتائجهما ووضوح ذلك وجلائه على السطح في بعض المواقع، فإنه بدا في مواقع أخرى كنتوءات بارزة تفصل بين المنجزين، نتوءات استدعتها ضرورة عرض كل منجز على حدة، وتوضيح معطياته- ولاسيما للقارئ غير الجامع للمعرفة بين المنجزين- كمرحلة تمهيدية ضرورية من أجل الوصول بعد

ذلـك إلى إظهـار مـا بيـنهما من الاختلاف أو التمايز، غير ان هذا العرض كان إنجازه يحتاج في بعض الأحيان إلى مساحة واسعة مما جعله يبدو كنتوءات تفصل بين المنجزين، الأصولي والمعاصر.

تنـضاف إلى هـذه الـصعوبة، صـعوبة أخـرى تمـثل في هذه المراوحة بين الحـديث عـن خطـاب بـشري موضوعه بشري أيضا (خطاب القراءة المعاصر)، وبـين خطـاب بـشري لكـن موضوعه ليس كذلك (الخطاب الأصولي)؛ ليست المـراوحة في حـد ذاتها هي المشكلة، ولا فيها تكمن الصعوبة، إنما تكمن هذه في مـدى القـدرة علـى الفـصل بـين ماهو بشري محض وبين ما ليس كذلك، حتى يراعـى لكل منهما ما يليق به في الوصف، إما من تقديس، أو من نسبية. وتزداد الـصعوبة، وتـتعمق بفـضل مـابين خطـاب الوحـي والخطـاب البشري من أمر مـشترك، هـو لغـة الخطـاب، فالوحـي نـزل بلـسان القوم، وبهذا اللسان ووفق معطـياته تم تأويلـه وقـراءته. والحـديث عـن المخاطِب الذي تجر إليه إشكالات القـراءة والـتأويل بنوعـيها المعاصـرة والأصولية يقتضي حساسية عالية وانتباها كـبيرا، لكـي لا يتم الانزلاق إلى المشابهة، بين المتكلم بالقرآن المنـزه عن الشبيه، والمخاطِـب/ المؤلف البشري، وتدق المسألة في بعض السياقات حتى تصبح مثل السير على السيراط ولا سيما تلك السياقات التي تضطر الأطروحة فيها إلى بيان فعـل المرسِـل، وكيفـية حـضوره وتجلـيه في الـنص المعالَج مـن قـبل الخطابين الأصولي وخطاب القراءة المعاصرة.

وبعـد، فـإن كـان لهذا البحث من حسنات فإن الفضل كل الفضل يعود فـيه لأسـتاذي الكـريمين: الدكـتور عبد الرحمن بوعلي والدكتور محمد بلوالي لما أسدياه لصاحبه من خالص النصح، وما غمراه به من عطف، وما شملاه به من رعايـة، ومـا تجـشماه مـن عـنت في سـبيل تقويم هذا البحث وتسديد خطوات

صاحبه على طريق البحث العلمي الشاق والطويل. فالله أسأل أن أن يجزيهما عني وعن العلم الجزاء الأوفى، وأن يشملهما بالصحة والعافية، وأن يبقيهما سندا قويا للعلم وأهله. والحمد لله رب العالمين. اللهم إني أسألك الإخلاص في النية والعمل.

المدخل

من أهم مميزات النص قدرته الخارقة على إغراء القارئ بممارسة فعل القراءة، والاستجابة لسحرها. ولعل هذا الضغط الذي يمارسه النص في اتجاه القارئ يستدعيه نقصه المتمثل في احتياجه الدائم إلى استكمال ذاته بفعل القراءة الذي يعتبر "شرطا فعالا وضروريا لتحقيق النص باعتباره كذلك"[1]، فهو "قد أوجِد لكي يقرأ وهنا تكمن علته وصيغة وجوده"[2].

فالنص إذن مشروط بقراءته، فلا تأثير، ولا شهرة، بل لا وجود ولا تحقق من دون فعل القراءة اللاحق به، ومن ثم فلا دلالة ولا معنى له من دونه،"إذ النص ليس في وسعه أن يكون له معنى إلا عندما يكون قد قرئ"[3]. "فبواسطة القراءة وحدها يستطيع النص أن يحرز دلالته الكاملة"[4]. إن النص والقراءة أمران متلازمان شرط تحقق الأول وجود الثاني.

إذا كان هذا الأمر بدهيا إلى الحد الذي يبدو أنه لا حاجة للتذكير به، وعاما يشمل كل النصوص البشرية، فهو بالنص الإلهي أولى وأحق ولاسيما، وأن أول ما نزل منه كان الدعوة إلى القراءة، وأن أول أمر تلقاه الإنسان كان الأمر بها ﴿ٱقْرَأْ﴾. هذا الأمر الذي تكرر ثلاث مرات[5] بعد اعتذار الرسول الأمين

---

(1) Les limites de l'interprétation, p.22.

(2) L'art de l'autre, Claudette Oriol - Boyer, Langue Française,70, 1986, p.45.

(3) فعل القراءة، ص،11.

(4) Temps et récit, 3, Le temps raconté, Paul Ricoeur, Seuil, 1985, p.286.

(5) ففي حديث عائشة رضي الله عنها الذي رواه البخاري أن الرسول ﷺ بينما هو في غار حراء يتحنث جاءه الملك فقال: أقرأ. فقال ما أنا بقارئ. قال فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ. قلت ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾ الآيات إلى قوله ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾. صحيح البخاري، تح، الشيخ عبد العزيز بن باز، دار الفكر، 14414-1994، كتاب بدء الوحي، 1/ 4.

المتلقي الأول للنص ومبلغه في كل مرة بقوله: "ما أنا بقارئ"، أي يريد أن يقول: لست عارفا بالقراءة بمعنى تعرف الحروف و النطق بها إذ "القراءة شأن من يكتب ويقرأ وأنا أمي"[1]، فيأتي الاستئناف الإلهي "لإزاحة ما بينه عليه السلام من العذر بقوله ما أنا بقارئ"[2]: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ... ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ﴾ [العلق/ 1ـ3] أي اقرأ يا محمد وربك يعينك ويفهمك وإن كنت غير القارئ[3]، فليست القراءة هنا أمرا مقتصرا على الجانب الصوتي الذي يعني إخراج أصوات بعد التعرف عليها ولكنها إضافة إلى ذلك، عملية فهم وتبيُّن وتنشيط للقوى والقدرات التي توصل إلى ذلك "وربك يعينك ويفَهِّمك"[4].

غير أن "الأمر بالقراءة يقتضي مقروءا"[5] قطعا كما ذهب إلى ذلك المفسرون القدماء، لكن "السؤال ماذا يُقرأ؟"[6] كما يستفسر أحد المفسرين المعاصرين.

إذا كان أغلب المفسرين القدامى قد أجابوا بأن المقروء محذوف، وقدروا اعتمادا على "قرينة المقام"[7] بأنه القرآن جزءا- أول ما نزل من الوحي[8]- أو

---

(1) تفسير أبي السعود، أبو السعود محمد العمادي، تح، عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط، 1401-1981 /5 355.

(2) المصدر نفسه، 5/ 177.

(3) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، دار الكتب العلمية،ط،2، 1373-1954، 20/ 120.

(4) المصدر نفسه، 20/ 120.

(5) فتح البيان في مقاصد القرآن، أبو الطيب صديق القنوجي، قدم له وراجعه، عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1996ـ1416، 15/ 309.

(6) الأساس في التفسير، سعيد حوى، دار السلام ، ط،2، 1409ـ 1989، 11/ 6601.

(7) روح المعاني ، محمود الألوسي، دار الفكر، بيروت، طبعة جديدة ومنقحة، 1398-1978، 10/ 228.

(8) أ) أخرج الحاكم من طريق عمر عن جابر أن النبي - ﷺ- كان بحراء إذ أتاه ملك بنمط من ديباج فيه مكتوب ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ إلى ﴿مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ (الدر المنثور في التفسير المأثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، ط، 2، 1409ـ 1998، 8/ 562).

ب) وقع عند أبي إسحاق في مرسل عبيد بن عمير أن النبي ﷺ قال :{أتاني جبريل عليه السلام بنمط من ديباج فيه كتاب قال: اقرأ، قلت ما أنا بقارئ} قال السهيلي قال بعض المفسرين: إن قوله ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ إشارة إلى الكتاب الذي جاء به جبريل حيث قال: ﴿ٱقۡرَأۡ﴾. (فتح الباري- شرح صحيح البخاري للإمام أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار الكتب العلمية- بيروت، 8/ 931.

كلا- ما سيوحى بعد ذلك- فإن بعضا منهم ذهب إلى أن "باسم ربك" هو "المفعول وهو المأمور بقراءته كما تقول اقرأ الحمد لله"[1]. ورأى بعضهم أن المقروء "اسم ربك" لأن الباء زائدة فيكون المعنى "ذكر اسمه"[2]، وقال قوم: اسم ربك هو القرآن[3]. بينما يذهب مفسر معاصر إلى أن "المراد بالقراءة قراءة المخلوقات بالتفكر والتأمل فيكون المعنى- والله أعلم-: اقرأ هذا الكون وهذا الإنسان باسم الله عز وجل[4] وذلك اعتمادا على السياق[5] أيضا.

إن هذا التفسير الأخير يفصح بوضوح عن تجاوز القراءة في الآية معناها الشائع، أي تفكيك الأصوات، والنطق بها إلى معنى أكثر اتساعا، ولعل هذا التفسير يجد مسوغه في هذا الاختلاف الذي نجده عند المفسرين القدامى حول المقصود بالقراءة في الآية الكريمة، ويفسح له عدم نص الله سبحانه وتعالى على المقروء "ولم يذكر لفعل اقرأ مفعول[6].

القراءة إذن مستوى من مستويات الفهم والتبين، أو هي الفهم والتبين، لا تنفصل ولا تنفك عنهما، ولا ينبغي لها ذلك إذ لا معنى للقراءة من دون فهم، ولا فائدة منها فـ "من المعلوم أن كل كلام فالمقصود منه فهم معانيه دون

---

(1) تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأدلسي، تح، عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، 1، 1413-1993، 8/ 488.

(2) تفسير الرازي، فخر الدين الرازي، دار الفكر، ط، 1453ـ 1985، 31/ 13. ويعلق الرازي على هذا الرأي قائلا: "وهذا ضعيف لوجوه أحدها أنه لو كان معناه اذكر اسم ربك ما حسن منه أن يقول ما أنا بقارئ، لا أذكر اسم ربي، وثانيها أن هذا الأمر لا يليق بالرسول، لأنه ما كان له شغل سوى ذكر الله، فكيف بأمره بأن يشتغل بما كان مشغولا به أبدا وثالثها أن فيه تضييع الباء من غير فائدة. (31/ 13).

(3) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، 20/ 119.

(4) الأساس في التفسير، 11/ 6601.

(5) الأساس في التفسير، 11/ 6601.

(6) تفسير التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997، 30/ 436.

مجرد ألفاظه[1] ذلك أنه قد علم أنه من قرأ كتابا في الطب أو الحساب أو النحو أو الفقه أو غير ذلك فإنه لا بد أن يكون راغبا في فهمه وتصور معانيه[2].

إذا كانت الرغبة في الفهم وتصور المعاني هي علة وجود قراءة كل كلام بشري فإنها ستكون بالنص القرآني أولى وأجدر فالقرآن أولى بذلك[3]، لأنه كلام الله تعالى المنزل إليهم الذي به هداهم الله وبه عرفهم الحق والباطل، والخير والشر، والهدى والضلال والرشاد والغي[4] وبه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم ودنياهم[5]. ولأن القراءة و الفهم بهذا الترابط الشديد بحيث لا ينبغي معه فصل هذا عن تلك، فقد رأى الشاطبي أن الخوارج خرجوا عن الدين كما يخرج السهم من الصيد المرمي لأن الرسول ﷺ وصفهم بأنهم يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم[6]، وقد فهم الشاطبي من هذا النص أنهم كانوا لا يتفقهون به حتى يصل إلى قلوبهم[7]، وهي محل الفهم، لأن الفهم راجع إلى القلب فإذا لم يصل إلى القلب لم يحصل فيه فهم على حال، وإنما وقفوا به عند محل الأصوات و الحروف المسموعة فقط، وهو الذي يشترك فيه الذي يفهم ومن لا يفهم[8].

---

(1) مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تح، د. زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط 1، 1403- 1971، ص، 37.

(2) مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط،1، 1403ـ1،1983/ 197.

(3) مقدمة في أصول التفسير، ص، 37.

(4) مجموعة الرسائل والمسائل، ص، 1/ 196.

(5) مقدمة في أصول التفسير، ص، 37.

(6) الاعتصام، الشاطبي، تح، سليم بن عبيد الهلالي، دار ابن عفان، ط، 1، 1418- 1997، 2/ 691، والحديث رواه البخاري ومسلم.

(7) المصدر نفسه، 2/ 691.

(8) المصدر نفسه، 2/ 691.

إن الخوارج- بحسب الشاطبي- قد أوقفوا دورة القراءة عند جهاز النطق التراقي أو الحناجر[1]، حيث تنبثق آخر الأصوات، وكان ينبغي لها أن تصل القلب محل الفهم، فلما فعلوا ذلك استحقوا الذم.

نخلص مما سبق إلى أن القراءة تأخذ على الأقل مدلولين اثنين مترابطين لا يتحقق الثاني إلا بتحقق الأول، ولا معنى لتحقق الأول من دون الثاني:

أولا: القراءة بمعنى الوقوف عند محل الأصوات، أي التلاوة التي يشترك فيها من يفهم ومن لا يفهم.

ثانيا: القراءة بمعنى الفهم والتبين.

وهذان المعنيان تشير إليهما المعاجم العربية وتؤكدهما معا، على الرغم من أن المعنى الأول هو الذي شاع من معاني هذه الكلمة حتى اعتاده الناس فلم يعودوا يرون له منافسا، فغطى بذلك على المعنى الثاني.الأمر الذي يحتاج معه هذا المعنى الأخير إلى جهد من أجل الإقناع به، ولا يتم ذلك إلا بإيقاظه، وإخراجه من بطون المعاجم، وإبراز ما بين المعنيين من وشائج وصلات. لذلك فمن المهم تتبع هذين المعنيين معا كما وردا في المعاجم.

بخصوص المعنى الأول: القراءة بمعنى التلفظ والإلقاء والتلاوة.

---

(1) كما يروي الحديث في مكان آخر من الاعتصام، يقول: "وهذا هو الذي عاب رسول الله ﷺ من حال الخوارج حيث قال : { يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم} فوصفهم بعدم الفهم للقرآن، وعند ذلك خرجوا على أهل الإسلام" الاعتصام، 2/ 823. والحديث كما أخرجه البخاري: "حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا عبد الواحد، حدثنا الشيباني، حدثنا يسير بن عمرو قال: قلت لسهل بن حنيف هل سمعت النبي ﷺ يقول في الخوارج شيئا؟ قال سمعته يقول وأهوى بيده قبل العراق يخرج منه قوم يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الإسلام مروق السهم من الرمية" صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين وقتالهم، رقم الحديث 6934، تح عبد العزيز بن باز، دار الفكر، 1994- 1414، 8/ 67.

جاء في الصحاح: "قرأت الشيء قرآنا: جمعته، وضممت بعضه إلى بعض[1] ومنه قرأت الكتاب قراءة وقرآنا[2].

وورد في تاج العروس للزبيدي: "ومعنى قرأت لفظت به مجموعا أي ألقيته[3]، ثم إن التلاوة مرادف للقراءة وقيل إن الأصل في تلا معنى تبع ثم كثر[4] أي كثر في القراءة.

وجاء في معجم مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني: والقراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل[5].

فالقراءة في هذا المستوى جاءت دالة على الجمع والضم، ثم التلفظ بهذا المجموع من الحروف والكلمات وإلقاؤه، أي تلاوته، وعلى هذا قال قطرب "ومعنى قرأت القرآن لفظت به مجموعا أي ألقيته[6].

غير أن المقصود بالجمع والضم في القراءة لم يُتفق عليه فإذا رأى البعض أن كل شيء جمعته فقد قرأته[7]، لأن الأصل في هذه اللفظة الجمع[8] ومن ثم ذهب إلى أن القرآن سمي قرآنا لأنه جمع القصص و الأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض[9]؛ فإن الراغب الأصفهاني ينفي

---

(1) الصحاح، مادة قرأ.

(2) الصحاح، مادة قرأ.

(3) تاج العروس ، مادة قرأ.

(4) المصدر نفسه، مادة قرأ.

(5) مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني، تح عدنان داوودي، دار القلم، دمشق ،ط،1412،1-1992مادة قرأ.

(6) تاج العروس، مادة قرأ.

(7) المصدر نفسه ، مادة قرأ.

(8) المصدر نفسه، مادة قرأ.

(9) المصدر نفسه، مادة قرأ.

ذلك مقررا أن ليس يقال ذلك لكل جمع، لا يقال قرأت القوم إذا جمعتهم[1]، بل المقصود بالقراءة (أو الجمع أو الضم) ضم الحروف والكلمات: والقراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض[2]. والدليل على أن المقصود بالقراءة جمع الحروف والكلمات وضم بعضها إلى بعض أنه لا يمكن أن يقال للحرف الواحد إذا تُفُوِّه به قراءة[3].

إن الإلحاح على نفي إطلاق القراءة على التلفظ بالصوت المفرد (الحرف الواحد)، وعلى نفيها على الجمع كل جمع، وحصرها في جمع الحروف والكلمات أو حتى الآيات أو السور، أو القصص، او الأمر، أو النهي، أو الوعد والوعيد، لا يمكن أن يُستخلص منه إلا شيء واحد لا غير، ألا وهو ارتباط القراءة القوي بالدلالة على المعنى، فـ"جمع كل شيء" يؤدي إلى جمع ما لا يدل على معنى كـ"جمع القوم" الذي لا يتولد عنه معنى على عكس جمع الأمر والنهي والقصص وغير ذلك... وكذلك "التفوه بالحرف الواحد" فإنه لا ينتج معنى ولا يوصل إلى فهم، لأن الحرف الواحد المفرد لا دلالة ولا معنى له.

إن هذا الذي آل إليه المعنى الأول من معاني القراءة (التلفظ والإلقاء) ولا سيما عند صاحب مفردات القرآن الكريم من نزوع نحو الدلالة عما ينتج معنى ويقبل فهما، يجعله قريبا جدا من المعنى الثاني لهذه الكلمة، بل ملتحما معه بحيث يصعب الفصل بينهما، وسيتضح ذلك أكثر بتتبع المعنى الثاني.

بخصوص المعنى الثاني: القراءة بمعنى الفهم والتبين والفقه.

(1) مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، مادة قرأ.

(2) المصدر نفسه، مادة قرأ.

(3) مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، مادة قرأ .

جاء في اللسان: "وقوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ﴾ [القيامة/ 17] أي جمعه و قراءته، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُ﴾ [القيامة/ 18] أي قراءته. قال ابن عباس رضي الله عنهما فإذا بيناه لك بالقراءة فاعمل بما بيناه لك"[1]. وعنه أيضا "قرأناه بيناه"[2].

وورد في المحكم في اللغة: وتَقَرَّأ تفقه[3].

كما جاء في معجم مفردات ألفاظ القرآن: وتقَرَّأت تفهمت[4].

فالقراءة أتت بمعنى التبيُّـن[5]، والفقه[6]، والفهم[7]، وكلها ألفاظ تدل على معرفة الأشياء وتعقلها "فهمت الشيء عقلته وعرفته"[8]، كلها تتعلق بفعل القارئ اتجاه المقروء ومحاولة اكتشافه والكشف عنه. فمن معاني "الباء، والياء، والنون" (بيَن) أحد معاني القراءة- كما رأينا- الكشف والانكشاف[9]، مع ما يحتاج إليه ذلك من تأمل وتوسم "تبينت الأمر أي تأملته وتوسمته"[10] ومأخذ التوسم "من الوسم أي عرفت فيه سمته وعلامته"[11] ومأخذ "التأمل التثبت والنظر"[12]. فالقراءة تلخيصا فهم، والفهم فقه[13]، والقراءة تبين، والتبين تأمل، والتأمل نظر وتوسم، والتوسم معرفة تعتمد العلامات والسمات.

---

(1) اللسان، مادة قرأ.

(2) فتح الباري شرح صحيح البخاري، الحافظ بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت،8/ 881.

(3) المحكم في اللغة، مادة قرأ.

(4) مفردات ألفاظ القرآن الكريم، مادة قرأ.

(5) انظر لسان العرب مادة بين: وقالوا أبان الشيء ، واستبان ، وتبين ، وأبان ، وبين بمعنى واحد. مادة بين.

(6) المحكم في اللغة، مادة قرأ.

(7) مفردات ألفاظ القرآن الكريم، مادة قرأ.

(8) لسان العرب، مادة فهم.

(9) المصدر نفسه، مادة بين.

(10) المصدر نفسه، مادة بين.

(11) المصدر نفسه، مادة وسم.

(12) المصدر نفسه، مادة أمل.

(13) في لسان العرب، والفقه في الأصل الفهم (مادة فقه).

تصبح القراءة بهذا المعنى إذن فهما، لكنه فهم لا يتوقف عند حدود الإدراك[1] البسيط والسطحي لأن الفهم، كما يؤكد الأصوليون، عبارة عن إتقان الشيء والثقة به على الوجه الذي هو به[2] فهم يتجاوز مجرد الظن والتخمين لأنه يقوم على النظر[3] بالتماس السمات والعلامات.

فإذا كان هذا هو المقصود بالقراءة فمن كان المأمور بالأمر الإلهي اقرأ؟ هل هو النبي وحده لا غير؟ أم أن الأمر كان عاما شاملا يستهدفه هو أساسا باعتباره المخاطب الأول، كما يستهدف غيره من المخاطبين؟

إذا كان خطاب الله تعالى لمحمد- ﷺ- بقوله اقرأ خطابا للنبي ﷺ أولا، فهو خطاب لكل أحد[4]. ذلك ما فهمته الأمة ومارسته، وذلك أيضا ما نبه عليه العلماء- ورثة الأنبياء- حينما لا حظوا بعض الإعراض عن هذا الفعل، فعل القراءة.

ولم يقف هؤلاء العلماء أبدا عند المستوى الأول من مستويات القراءة، مستوى التلفظ ونطق الأصوات، بل أخذوا القراءة بكل أبعادها. واعتبروا حصرها في المستوى الأول السطحي، ليس فقط انصرافا عن أمر إلهي، ولكن أيضا خروجا عن عادة بشرية متأصلة في الطبيعة الإنسانية، هاته العادة[5] التي تمنع أن يقرأ قوم كتابا في فن من العلم كالطب والحساب ولا يستشرحوه[6]. وإذا كان ذلك مع المكتوب الإنساني فكيف بكلام الله تعالى[7]. إن هذا الأمر هو

---

(1) البحر المحيط، 1/ 32.

(2) البحر المحيط، 1/ 32.

(3) المصدر نفسه، 1/ 32.

(4) مجموع فتاوى ابن تمية، أحمد ابن تيمية، كتاب التفسير، مكتبة المعارف، المجلد 16، ص، 324.

(5) مقدمة في أصول التفسير، ص، 37.

(6) المصدر نفسه، ص، 37.

(7) المصدر نفسه، ص، 37.

الذي دفع أصوليا كبيرا، هو العز بن عبد السلام، ليس فقط إلى التعجب ممن لم يراع هذه "العادة"، بل إلى ذم وتقبيح من يفعل ذلك قائلا "سبحان الله ما أقبح بالعبد أن يرسل إليه مولاه برسالة فيها تعريفه أسباب سخطه وأسباب مرضاته ثم لا يقف[1] عليها ولا يلتفت إليها"[2].

إن القراءة من الواجبات والفرائض التي وعى العلماء أنهم ملزمون بالقيام بها "فالواجب على العلماء الكشف عن معاني كلام الله، وتفسير ذلك[3] وإلا استحقوا الذم كما ذم الله أهل الكتاب بإعراضهم عن كتاب الله، وإقبالهم على الدنيا وجمعها"[4] في قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران/ 187]، وتجلى هذا الوعي في ما قاموا به ومارسوه إلى الحد الذي تجد فيه مؤلفا أصوليا في القرن الخامس هو أبو الوليد الباجي (ت 450هـ) يفرد بابا كاملا لهذا الأمر في كتابه "الإشارة في أصول الفقه سماه: "باب الكلام في وجوب النظر"[5].

فعلا لقد استجاب المسلمون لنداء القراءة ونظروا، فتعددت قراءاتهم وتنوعت كما اختلفت مناهجهم في ذلك وتنوعت بتنوع تكويناتهم، واختلاف رؤاهم، وتمايز مقاصدهم.

---

(1) والوقوف الفهم والتبين ففي لسان العرب، مادة وقف "وقفت على ما عند فلان تريد قد فهمته وتبينته" والفهم والتبين قراءة كما رأينا.

(2) الإمام في بيان الأحكام، دراسة وتحقيق، رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1، 1402-1987، ص، 284.

(3) مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، ط،3، 1399 هـ، 1/ 11.

(4) المصدر نفسه، 1/ 11.

(5) الإشارة في أصول الفقه، أبو الوليد الباجي، تح، عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض. مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة الرياض ط2، 1418، 1997، ص 132.

قراءة التفسير وقراءة الأصول

في مواجهة النص يميز إيكو بين نوعين من القراءة قراءة دلالية (سميوزية) وقراءة نقدية (سيمائية).

أما الأولى فهي نتاج العملية التي بواسطتها يقوم المستقبل بملء التمظهر الخطي للنص- وهو يواجهه- بالمعنى[1]، ويقصد إيكو بالتمظهر الخطي للنص سطحه المعجمي leximatique إذ يطبق القارئ على التعابير نسقا من القواعد اللسانية من أجل تحويلها إلى مستوى مضموني أو بنيات خطابية[2].

أما القراءة النقدية (السميائية) فهي تحاول تفسير الأسباب البنيوية التي تمكن النص من إنتاج هاته التأويلات[3].إلا أن هذا التقسيم لأنواع القراءة الذي يريده إيكو أن يكون شاملا لكل النصوص والذي يستتبع نوعين من القراء: قارئ نموذجي وآخر ساذج إن التأكيد على أن كل نص يتوقع قارئا نموذجيا يعني نظريا، وبشكل واضح في بعض الأحيان أنه يتوقع قارئين: القارئ النموذجي الساذج، والقارئ النموذجي النقدي[4].

إن هذا التقسيم يقوم في العمق على التمييز بين قراءة دلالية (سميوزية) يقوم بها قارئ ساذج، بتعبير إيكو، يكتفي بتشغيل معرفة معجمية ونسق من القواعد اللسانية المحضة من أجل إعطاء ما يقرأ مضمونا ومحتوى دلاليا، وقراءة نقدية (سميائية) لا تكتفي بتشغيل تلك المعرفة المعجمية وذلك النسق من القواعد اللسانية المحضة بل يتجاوز ذلك إلى محاولة تفسير الأسباب البنيوية التي تمكن النص من إنتاج هاته التأويلات أو غيرها.

---

(1) Les limites de l'interprétation, p.36.

(2) المرجع نفسه، ص، 90.

(3) المرجع نفسه، ص،36.

(4) المرجع نفسه، ص،36.

وهو ما يمكن مقارنته بالتراث الذي استهدف قراءة النص القرآني الذي يمكن تقسيمه إلى قراءة عادية يقوم بها قارئ عادي لا يهمه تشغيل آليات محددة للوصول إلى المعنى باستثناء ما يملك من معجم وقواعد لسانية؛ وقراءة "عالمة" يقوم بها قارئ "عالم"، لا يكتفي بالوصول إلى المعنى ولكن إلى الإقناع بهذا المعنى الذي استخلصه من النص، من خلال استظهار الآليات النصية التي تجعله مقبولا لدى الآخر.

إلا أن هذا التقسيم قد يكون غير ملائم لوصف التراث الذي استهدف قراءة النص القرآني، فهو وإن كان يمكّن من التمييز بين قراءة "عالِمة" من قارئ "عالِم"، وقراءة عادية من قارئ "ساذج"، فإنه لا يملك القدرة على التمييز داخل القراءة "العالمة" التي خصت النص الإلهي بعنايتها فما الذي يميز القارئ المفسر عن القارئ الأصولي مثلا؟

ولذلك سأميل إلى تقسيم آخر مستثمرا النص التالي للطاهر ابن عاشور أحد المفسرين و الأصوليين المحدثين. يقول الطاهر ابن عاشور:

"وأما أصول الفقه فلم يكونوا يعدونه من مادة التفسير، ولكنهم يذكرون أحكام الأوامر والنواهي والعموم وهي من أصول الفقه، فتحصل أن بعضه يكون مادة التفسير وذلك من جهتين: إحداهما أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة أهمل التنبيه عليها من علماء العربية مثل مسائل الفحوى، ومفهوم المخالفة.

الجهة الثانية أن علم أصول الفقه يضبط قواعد التفسير ويفصح عنها فهو آلة للمفسر..."[1].

---

[1] التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور ، 1/ 25-26.

أهم ما يمكن استخلاصه من هذا النص بالنسبة للسياق الذي نريد معالجته ملاحظتان اثنتان:

الأولى أن هناك قراءتين أساسيتن: قراءة انشغلت بالكشف عن معاني النص القرآني من دون أن تهتم كثيرا (وغالبا) بالإفصاح عن الأدوات والمساطر التي تستخدمها لذلك، وقراءة أخرى كان شغلها الشاغل، وهمها المقيم هو بناء مسلمات القراءة وتأسيس مساطرها وإحكام أدواتها، ولم تكن هاته القراءة الأولى سوى قراءة التفسير، ولم تكن الثانية غير قراءة الأصول.

الثانية أن قراءة الأصول ضابطة لقواعد قراءة التفسير ومفصحة عنها حتى ليمكن عدها بمثابة آلة منهجية لقراءة التفسير.

أما قراءة التفسير فزامنت نزول الوحي إذ قد ظهر الخوض فيها في عصر النبي - ﷺ- الذي كان بعض أصحابه قد سأل عن بعض معاني القرآن[1].

ويذهب ابن تيمية إلى أن النبي قام بتبيين القرآن كله لفظا ومعنى لأصحابه "يجب أن يعلم أن النبي - ﷺ- بين لأصحابه معاني القرآن، كما بين لهم ألفاظه[2]، ولذلك كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلا جدا، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة، فهو قليل بالنسبة إلى من بعدهم[3] يريد ابن تيمية أن يخلص من ذلك إلى أن التابعين تلقوا التفسير[4] عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنة[5] وان ما قاموا به في هذا المجال لا يعدو أن يكون شبيها بما تكلموا به في بعض السنن بالاستنباط والاستدلال[6].

---

(1) التحرير والتنوير، 1/ 25-26.

(2) مقدمة في أصول التفسير ،تح، عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، ط1، 1391ـ 1971. ص، 35.

(3) المصدر نفسه، ص، 37.

(4) يقول ومن التابعين من تلقى التفسير عن الصحابة كما قال مجاهد: عرضت المصحف عن ابن عباس، أوقفه عند كل آية منه، وأسأله عنها (مقدمة التفسير، ص37).

(5) المصدر نفسه، ص، 73ـ38.

(6) المصدر نفسه، ص، 38.

بينما رأى القاضي شمس الدين الخويي ومن رأى رأيه- وهم كثير- خلاف ذلك "أما القرآن الكريم فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول عليه السلام، وذلك متعذر إلا في آيات قلائل. فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل، والحكمة فيه أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد، وإنما هو عليه السلام صوب رأي جماعة من المفسرين..."[1]، وإلى الرأي نفسه يذهب الشاطبي حين يرى أن القرآن لا بد من القول فيه، ببيان معنى، واستنباط حكم، وتفسير لفظ، وفهم مراد، ولم يأت جميع ذلك عمن تقدم[2]، لأن الرسول ﷺ لم يبين لهم كل ذلك، "بل بين منه ما لا يوصل إلى علمه إلا به، وترك كثيرا مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم"[3]. وذلك فعلا ما قام به الصحابة فقد علم عنهم انهم "فسروا القرآن على ما فهموا"[4].

ومهما يكن من أمر فإن الذي لا مراء فيه هو أن قراءة النص القرآني استمرت متواصلة تغذيها نصوص كثيرة تدعو إلى الفهم والتأمل والتدبر وترغب فيه، وتحذر من عدم القيام بذلك كهاته النصوص التي يجمعها السيوطي في الإتقان[5]:

1- أخرج البيهقي وغيره من حديث أبي هريرة مرفوعا "أعربوا القرآن، والتمسوا غرائبه".

---

(1) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تح، محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر، ط2، 1400-1980، 1/ 16.

(2) الموافقات، 3/ 315.

(3) المصدر نفسه، 3/ 316.

(4) المصدر نفسه، 3/ 316.

(5) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تح، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1408-1984، 4/ 172.

2- أخرج ابن الأنباري عن أبي بكر الصديق، قال: "لأن أعرب آية من القرآن الكريم أحب إلي من أحفظ آية".

3- واخرج أيضا عن عبد الله بن بريدة، عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، قال: "لو اني أعلم إذا سافرت أربعين ليلة أعربت آية من كتاب الله لفعلت".

4- وأخرج أيضا من طريق الشعبي قال: قال عمر: "من قرأ القرآن فاعربه، كان له عند الله أجر شهيد".

وقد علق عليها قائلا "معنى هذه الآثار عندي إرادة البيان والتفسير لأن إطلاق الإعراب على الحكم النحوي اصطلاح حادث."[1].

أو كتلك القصة التي يرويها عطاء عن عائشة رضي الله عنها إذ سألها عبيد بن عمير "أخبرينا بأعجب شيء رأيته من رسول الله ﷺ، قال: فسكتت ثم قالت: لما كان ليلة من الليالي قال: "يا عائشة ذريني أتعبد لربي". قلت والله إني لأحب قربك، وأحب ما سرَّكَ."قالت فتطهر، ثم قام يصلي: قالت فلم يزل يبكي حتى بل حجره، قالت ثم بكى فلم يزل يبكي حتى بل لحيته، قالت ثم بكى فلم يزل يبكي حتى بل الأرض، فجاء بلال يؤذنه بالصلاة، فلما رآه يبكي، قال: يا رسول الله، لم تبكي وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر؟ قال: "أفلا أكون عبدا شكورا؛ لقد نزلت علي الليلة آية ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران/ 190]"[2]، فقيل للأوزاعي ما غاية التفكر فيهن؟ قال يقرؤهن ويعقلهن"[3].

---

(1) الإتقان في علوم القرآن، 4/ 173.

(2) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، علاء الدين الفارسي، تح، شعيب الأرنؤوط، الرسالة، ط1، 1407-1988، 2/ 386.

(3) إحياء علوم الدين، الغزالي، تقديم ومراجعة صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر، 1415-1995، 4/ 360.

وما هذه إلا أمثلة، وإلا فإن النصوص التي تدعو إلى لقراءة وتغري بها أكثر من أن يحصرها الحصر.

واستمرت القراءة يدفعها الإحساس بغنى القرآن وقدرته على العطاء المستمر والمتجدد "بتفاوت الأذهان"[1] "ولهذا كان سهل بن عبد الله يقول: لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما انه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه. وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه"[2]. وقد كان بدر الدين الزركشي يتعجب من غنى القرآن وثرائه قائلا "سبحان من سلكه ينابيع في القلوب (...) لا يستقصي معانيه فهم الخلْق، ولا يحيط بوصفه ذو اللسان الطلق (...) وإنما يفهم بعض معانيه، ويطلع على أسراره ومبانيه، من قوي نظره، واتسع مجاله في الفكر وتدبره، وامتد باعه ،ورقت طباعه..."[3]

وتواصلت القراءة تستحثها وتتطلبها حاجة الأمة الماسة إلى فهم القرآن من أجل تطبيقه في واقع حياتها فاشتهر بعض الصحابة بالتفسير وقد حصرهم السيوطي في عشرة: الخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبد الله بن الزبير وكانت لبعضهم صولات وجولات، ولاسيما عبد الله ابن عباس الملقب بترجمان القرآن والذي على يديه تاب كثير من الخوارج[4] بعد أن بين لهم ما غمض عليهم من القرآن، وعلي بن أبي طالب المشهور عنه جوابه لمن سأله "هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم ..."[5].

---

(1) البرهان في علوم القرآن، 1/ 15.

(2) البرهان في علوم القرآن، 1/ 9.

(3) المصدر نفسه، 1/ 4، 1/ 5.

(4) قُدروا في مناظرة واحدة بحوالي ألفين (انظر، الهامش رقم 1، 4/ 223، من الموافقات نسخة مشهور).

(5) الموافقات، 3/ 278.

وبعُدَ العهد عن فجر التبليغ ودخلت أقوام جديدة الإسلام، محملة بثقافاتها، واستحدثت قضايا ومسائل لم يكن للعهد النبوي بها عهد.فزادت حاجة الأمة إلى قراءة كتاب ربها وفق المتغيرات الجديدة، والقراءة أداة التجديد[1] والوسيلة المثلى للتنزيل الأمثل لأحكام الله تعالى على الوقائع المستجدة والأمور المستحدثة.

ولأن المخاطب متعدد ومتنوع، غير متماثل من حيث التكوين، ولا متشابه من حيث ظروف الحياة فقد تعددت قراءات القراء، وتلونت وفق رؤاهم ومعتقداتهم حتى شابها اختلاف كثير، فـأحتدم الجدل بين أهل الحديث وأهل الرأي، واجترأ بعض ذوي الأهواء[2] على النص القرآني ففهموا منه فهوما بعيدة عنه، لا سيما بعد أن أحتدم الصراع السياسي بين طوائف الأمة المسلمة [و] راحت كل فرقة تصبغ رأيها بصبغة دينية لتفحم الفرقة (أو الفرق) المناوئة[3]، خاصة حينما تأثرت البيئة الإسلامية بثقافات الحضارات الأخرى نتيجة الترجمة، فاستوردت الأفكار والمذاهب الهندية واليونانية فظهرت مناهج التفسير الصوفي النظري والتفسير الإشاري الفيضي[4]. فبرزت للوجود تفاسير ما أنزل الله بها من سلطان كتلك التأويلات المشتطة التي أشار إلى مثلها بعض العلماء كابن تيمية والتي يصبح فيها "فرعون" في قو له تعالى ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾ [طه/ 24] هو القلب[5]، وتصير البقرة في قواه تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ

---

(1) مقدمة في الدراسات القرآنية، محمد فاروق النبهان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص،23.

(2) اصول الفقه،عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط، 14، 1981، ص 17.

(3) بدعة تفسير القرآن بالعلم، د، محمد رضا محرم، مجلة المسلم المعاصر، ع،22، 1400ـ 1980،ص.127.

(4) الأسماء والصفات، ضمن مجموع الفتاوى ، أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، م1، 1/ 551.

(5) الأسماء والصفات، م1، 1/ 551.

أن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة/ 67] هي النفس، ويصبح قو له تعالى ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ ۝ وَطُورِ سِينِينَ ۝ وَهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ﴾ [التين/ 1- 3] دالا على أبي بكر وعمر وعثمان وعلي[1] رضي الله عنهم وجاء بعدهم من زاد في التحريف فقال المراد الكواكب والشمس والقمر هو النفس والعقل الفعال والعقل الأول[2].

كل ذلك جعل الأمة في مسيس الحاجة إلى علم يسعى إلى إزالة الخلاف بين المسلمين. ويدفع عن النص القرآني كل هوى أو زيف أو تساهل أو تمييع، علم يخدم النص ولا يستخدمه، علم يجدد شرائط القراءة ويبني مسلماتها، يؤسس الأدوات ويبني المساطر، فكان علم أصول الفقه الذي حاول أن يضع "مقاييس تأويلية تحد من الانسياق مع الهوى"[3] بتعبير محمد مفتاح، أو "قواعد بيانية تأولية Hermeneutique" غاية في الضبط والإحكام من شأنها أن تحيط الفقه بسياج من الموضوعية يقيه أهواء الفقهاء، وتعسفهم وتلذذهم"[4] بتعبير عبد المجيد تركي، أو باختصار، علم للقراءة كما نسعى إلى بيان ذلك في ما سيأتي من صفحات هذا البحث.

---

(1) المصدر نفسه،م1، 1/ 551.

(2) المصدر نفسه،م1، 1/ 551. وللاستزادة تنظر الموافقات، 3/ 293 -294- 295- 296.

(3) مجهول البيان، محمد مفتاح، توبقال، البيضاء، ط1، 1986،ص.17.

(4) من تمهيد عبد المجيد تركي لإحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.1، 1407- 1986، ص.65.

الباب الأول

مسلمات القراءة عند الأصوليين

1- مسلمة اللسان.

2- مسلمة المقاصد.

3- مسلمة الوحدة.

الفصل الأول

مسلمة اللسان

1- مسلمة اللسان: مرحلة التأسيس والتأصيل

1- اللسان بوصفه مسلمة: المشروعية والتأصيل.

2- مفهوم مسلمة اللسان عند الشافعي.

3- أنماط الكلام عند الشافعي.

4- خاصيتا مسلمة اللسان كما بناها الشافعي.

2- مسلمة اللسان: مرحلة النضج والاكتمال

1- عودة الشاطبي إلى المسلمة ودوافعها.

2- اللسان مسلمة تأويلية.

3- معهود العرب/ معهود الأميين.

4- اللسان قدرة تواصلية.

الفصل الأول

مسلمة اللسان

يعرف الأصوليون علم أصول الفقه تعريفات متعددة، تؤول في نهايتها إلى أمر واحد فسواء عرفوه بأنه العلم بالقواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام ووجوه دلالتها[1] أو بأنه العلم "بطرق الفقه"[2]، أو بأنه "عبارة عن أدلة الأحكام ووجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة"[3]؛ أو بأنه "عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل"[4]، فإنه في نهاية المطاف ذلك العلم الذي يتغيا الوصول إلى الأحكام الشرعية بعد "شروط ومقدمات"[5]، وعبر سلسلة من العمليات هي أساس ومحتوى ما يطلق عليه الأصوليون كيفية الاستنباط، أو الاقتباس، أو الاستثمار، المعتبر عندهم "عمدة علم الأصول"[6]، "والأخص بهذا العلم"[7] ومن ثم المقصود من نظر الأصولي" يقول الغزالي: "أعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في

---

(1) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول ، الشوكاني، تح، محمد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، ط،4، 1414 هـ- 1993، ص 18.

(2) المصدر نفسه، ص18.

(3) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الفكر ،1/ 5.

(4) الكشف عن المحصول في علم الأصول، ابو عبد الله الأصفهاني، تح،عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت،ط.1- 1419/ 1998. ص. 1/ 146.

(5) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تقديم خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/ 6.

(6) المستصفى، 1/ 315.

(7) الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تح، جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي،ط1، 1994، ص، 101.

وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة"[1].

وللعلم، مطلق العلم، في عرف الأصوليين تعاريف متعددة، ومختلفة اختلافا كثيرا حتى قال جماعة منهم الرازي بأن مطلق العلم ضروري فيتعذر تعريفه[2]. وقد عرفته المعتزلة فقالت: "حد العلم: اعتقاد الشيء على ما هو به، مع طمأنينة النفس"[3]، وعرفته الأشاعرة على لسان شيخها أبي الحسن الأشعري[4] فقالت: "العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالما"[5] وعرفه الأستاذ أبو بكر بن فورك[6] فقال هو "ما يصح ممن قام به إتقان الفعل"[7]، أو قال: "العلم ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه"[8]، وعُرِّف أيضا بأنه "صفة يتجلى بها به المدرَك للمدرِك"[9]. والتجلي كما يفهمه الأصوليون هو "الانكشاف التام"[10]

---

(1) المستصفى، 1/ 7.

(2) إرشاد الفحول، ص.18.

(3) البرهان في أصول الفقه، الجويني، تح، عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، ط، 1، 1414هـ- 1992، 1/ 98.

(4) أبو الحسن الأشعري هو علي بن اسماعيل بن اسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، ومؤسس مذهب الأشاعرة.كان من أئمة المتكلمين المجتهدين.ولد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع وجهر بخلافه. توفي ببغداد. بلغت مؤلفاته ثلاثمائة كتاب منها: إمامة الصديق، والرد على المجسمة، ومقالات الإسلاميين، والإبانة عن أصول الديانة.[الأعلام، 4/ 263].

(5) البرهان، الجويني، 1/ 97.

(6) محمد بن الحسن بن فورك، الأستاذ أبو بكر الأصبهاني،الإمام الجليل والحبر لا يجارى فقها وأصولا وكلاما، ووعظا ونحوا. أقام اولا بالعراق إلى ان درس بها مذهب الأشعري على أبي الحسن الباهلي، ومنها إلى الري، ومنها إلى نيسابور ودفن بالحيرة.وكان شديد الرد على أبي عبد الله بن كرام.بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه، ومعاني القرآن قريبا من المائة.[طبقات الشافعية الكبرى،3/ 52 - 53].

(7) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص.19.

(8) البرهان، 1/ 98.

(9) إرشاد الفحول، ص.19.

(10) المصدر نفسه، ص.19.

ولـذلك مال الشوكاني إلى تعريف العلم بأنه "صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما"[1].

إن المتأمل لهاته التعاريف يجدها تركز على صفتي الإتقان، والكشف. ولعلها بذلك تبحث في حقيقة الأمر عن كشف "متقن" و"محكم" و"تام"، هو ماهية العلم الذي تتغياه هذه التعاريف.

وكما يبدو فهي لا تريده تعريفا عاما يشمل كل المجالات المعرفية للثقافة الإسلامية، بقدر ما تريده خاصا بهذا العلم المسمى علم أصول الفقه، ولذلك نجد الباقلاني يعرفه "بأنه معرفة المعلوم أو إدراكه أو تبيينه أو إثباته"[2].

وكأني بهذا التعريف يلخص مراحل ومضمون عمل العالِم الأصولي- أكثر من أي عالِم آخر في مجال آخر- الذي يسعى بعد **إثبات** الدلائل، دلائل أصول الفقه (كتاب، سنة، إجماع...) بالنظر في شرائط صحتها، إلى **تبيين** كيفية الاستنباط، ومن ثم الوصول إلى **إدراك** الحكم" ومعرفته: "قال العلماء: من الموظف على الفقيه، اللازم له: طلب الوقوف على حقائق الأدلة، وأوضاعها التي هي مباني قواعد الشرع.

وهذا المعنى هو المعبر عنه بـ" **أصول الفقه**". وله طرفان:

أحدها- **إثبات الأدلة** على الشرائط الواجبة لها.

الثاني- تحرير وجه **الاستدلال** بها على وجه الصحة، والاحتياط عن مكامن الزلل، وعثرات الوهم ..."[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص.20.

(2) التقريب والإرشاد، الباقلاني، تح، عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1413هـ- 1993، 1/ 176.

(3) كتاب الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، الصاحب محيي الدين بن الجوزي، تح، محمود الدغيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط، 1415،1هـ- 1995، ص101.

إن هاجس الفهم[1]، ورغبة الكشف لم يبقيا مجرد متمنيات وآمال لا تحكمها ضوابط، ولا تقننها قواعد، ولا تنزلها أدوات؛ وإنما تجسدت في عمل بنائي رسم المسلمات[2]، وأسس الاستراتيجيات، وحدد المفاهيم والأدوات[3]. وقد عبر الأصوليون عن كل ذلك إفصاحا ولخصوه في مفاهيم ومصطلحات كلية جامعة كمصطلح "الصناعة"، أو "القانون العام"، وأخرى فرعية (أوجزئية) كالسياق مثلا أو الظاهر أو العام أو الخاص...

يقول أبو الوليد بن رشد في كتابه "الضروري في أصول الفقه": "وبيّن أنه كلما كانت العلوم أكثر تشعبا، والناظرون فيها مضطرون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدمهم، كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر. وبيّن أن الصناعة الموسومة صناعة الفقه في هذا الزمان وفي ما سلف من لدن وفاة رسول الله {ﷺ} وتفرق أصحابه على البلاد واختلاف النقل عنه- ﷺ- بهاتين الحالتين، ولذلك لم يحتج الصحابة رضي الله عنهم إلى

---

(1) يتجسد هذا الهاجس بأشكال وصور مختلفة، فبالإضافة إلى جعلهم النظر واجبا، ومبالغتهم في الاهتمام به إلى الحد الذي يخصص له أحد الأصوليين كأبي الوليد الباجي بابا بكامله في كتابه "الإشارة في أصول الفقه" سماه "باب الكلام في وجوب النظر" بالإضافة إلى ذلك يستوقفنا ذلك الدعاء الملح للفهم الذي نجده مشتركا بين كثير من الأصوليين ونكتفي بإيراد نموذجين:

يقول الإمام الشافعي: "فنسأل الله (...)أن يرزقنا فهما في كتابه، ثم سنة نبيه" (الرسالة، ص 19).

ويقول عز الدين بن عبد السلام: "اللهم وفقنا لفهم كتابك (...) والوقوف على أسراره و معانيه (...) اللهم إقبالا عليك وإصغاء إليك"، (الإمام في بيان أدلة الأحكام، عز الدين بن عبد السلام، تح، رضوان مختار بن غزية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1، 1402-1977، ص، 286.

(2) إن كانت هذه اللفظة من مصطلحات الممارسة النقدية المعاصرة، ونظريات تحليل الخطاب ولا سيما ذات التوجه السيميائي التداولي، فإنها أيضا من مصطلحات الشاطبي، انظر كتاب المقاصد من الموافقات "ولنقدم قبل الشروع في المطلوب (...) مسلمة وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد..." [2/ 4] وسيتبين لنا دور هذه المسلمة في القراءة حين الحديث عن مسلمة المقاصد بعد مسلمة اللسان التي نحن بصددها الآن.

(3) مصطلح الأدوات هو أيضا من مكونات الجهاز المفاهيمي للشاطبي، انظر الموافقات، 2/ 293 حين يتحدث عن أدوات الفهم.

هـذه الـصناعة كمـا لم يحـتج الأعـراب إلى قـوانين تحـوطهم في كلامهـم ولا في أوزانهـم"[1]. ويقـول الزركـشي وهـو يتحدث عن تفسير القرآن: "لايستغنى عن قانـون عـام يعـول في تفـسيره عليه، ويرجع في تفسيره إليه، من معرفة مفردات ألفاظـه ومـركباتها. وسـياقه، وظاهـره، وباطـنه، وغـير ذلك مما لا يدخل تحت الوهـم ويدق عنه الفهم"[2].

إن هاتـه الـصناعة بقوانينها التي تحوط الأذهان عند النظر وهذا القانون العام بمفاهيمه الصغرى الممثل لبعضها في النص أعلاه كانت هي النظرية[3] التي أسـسها الأصـوليون لفهـم الـنص القرآنـي وقراءته قصد الوصول إلى أحكامه، ولـذلك فليس بدعا أن يعتبر محمد الطاهر ابن عاشور علم الأصول آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها[4].

وبمـا أن القـراءة ليـست محـتوى فقـط، وإنمـا سيرورة، ووقائع منهجية، وفرضيات ومسلمات فقد أطرت عملية القراءة عند الأصوليين ثلاث مسلمات كـبرى ينبني بعضها على بعض، ويعضد بعضها بعضا في تفاعل مثمر. أولى هاته المسلمات مسلمة اللسان، وثانيها مسلمة المقاصد، وثالثها مسلمة الوحدة. ونبدأ هاتـه المـسلمات بمـا سمـاه مدون علم الأصول وباني "صناعته" و"قانونه" محمد بن إدريس الشافعي بـ"لسان العرب".

---

(1) الضروري في أصول الفقه، ص.35.

(2) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تح، محمد أبو الفضل، دار الفكر، ط/ 2- 1400/ 1980، 1/ 15.

(3) نطلق على علم الأصول "نظرية" لأنه يمتلك مواصفات النظرية- كماسنرى- التي أهمها امتلاك خطاب واضح وتحديدي définitoire حول ذاتها، بالإضافة إلى ممارسة تحليلية تعتمد جهازا مفاهيميا تؤكد النظرية، وتكتسب مشروعيتها انطلاقا منها.

(4) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، 1/ 26.

1- مسلمة اللسان: مرحلة التأسيس والتأصيل

من أهم المفاهيم وأولى المسلمات المنهاجية التي حاول الشافعي تأسيسها، وهو يهم ببناء علم يريده أن يكون علما يحدد كيفية وسبل قراءة النص القرآني والكشف عن معانيه، وبيان غاياته ومراميه، ما دعاه "بلسان العرب"، يقول الشافعي: "ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب"[1].

إن تميز النص الإلهي بهذه الخصيصة التي سماها الشافعي لسان العرب والتي تعتبر من أهم وأوضح سماته، وتتأسس باعتبارها إحدى مسلماته الكبرى، لا تصف طبيعته التي نزل بها فحسب، وإنما تحدد طريقة تأويله ومسلك قراءته أيضا، لذلك تصدرت اهتمام الشافعي فكانت من أولى الأولويات التي نالت عنايته. فهي من المسائل المهمات التي ينبغي أن تحظى بالأولوية في النظر، لما يمكن أن ينتج عن عدم مراعاتها، أو الجهل بها من انحراف في قراءة النص الإلهي، وما يستتبع ذلك من "شبه" ومزالق، يقول الشافعي: "وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، واجتماع معانيه، وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها"[2].

فما هو مفهوم هاته المسلمة، وما هي طبيعتها، وما هي حدودها؟.

قبل محاولة الإجابة عن هاته الأسئلة يحسن التوقف عند مشروعية هذه المسلمة، للتساؤل عما جعلها تصبح مسلمة مؤكدة غير قابلة للرد أو النقض- عند صاحبها على الأقل-.

---

(1) الرسالة، محمد بن أدريس الشافعي، تح، أحمد محمد شاكر، دار الفكر، ص 40.

(2) الرسالة، الشافعي، ص 50.

1- مسلمة اللسان المشروعية والتأصيل:

إن هاتـه المسلمة التأويلـية الـتي يلخصها الشافعي في قوله "بأن ليس في كتاب الله شيء إلا بلسان العرب"[1] لا تأخذ مشروعيتها، ولا تكتسب يقينها من وصـف خارجـي فحسـب، وإنما مـن داخـل النص القرآني ذاته أيضا- حسب الشافعي- الذي يواجه مخالفيه مفترضا اعتراضهم قائلا: "فإن قال قائل ما الحجة في أن كـتاب الله محـض بلـسان العرب، لا يخلطه فيه غيره؟"[2] أجيب "فالحجة في كـتاب الله"[3]. "وقـد بـين الله ذلـك في غـير آية من كتابه"[4]. وقد صنف الشافعي الآيات التي استدل بها صنفين اثنين:

1- آيات الإثبات:

ويجمل تحت هذا الصنف الآيات الخمس التي تثبت عربية القرآن.

قـال لله سـبحانه وتعـالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء/ 192- 195].

وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد/ 38].

وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى/ 7].

وقـــال: ﴿حمٓ ﴿١﴾ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف/ 1-3].

---

(1) المصدر نفسه ص42.

(2) المصدر نفسه، ص45.

(3) المصدر نفسه،ص45.

(4) المصدر نفسه، ص46.

وقال: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر/ 28].

2- آيات النفي:

و يجمع في هذا الصنف ما يجده من آيات تنفي عن القرآن كل لسان غير لسان العرب[1].وهذه الآيات، يعتبرها الشافعي مؤكدة للآيات السابقة آيات الإثبات. ومما يورده في هذا الصنف آيتين:

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل/ 103].

وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت/ 42].

إن مسلمة اللسان إذن يفرضها- حسب الشافعي- النص ذاته، ومنه تأخذ مشروعيتها، وإليه يعود أمر تثبيتها مسلمة. ولأنه مصدرها، فمن الصعب على أي قارئ مؤول ، وليس مستخدما[2]، أن يتجاوزها، أو يقول بخلافها.

2- مفهوم مسلمة اللسان عند الشافعي

نمهد لمفهوم مسلمة اللسان كما أسسه الشافعي بمحاولة تتبع المعاني التي جاء عليها هذا اللفظ في المعاجم العربية.

---

(1) الرسالة، الشافعي، ص 47.

(2) سأعود لتوسيع القول في هذا المصطلح، في الباب الثاني، الفصل الأخير، لكن أقول هنا بداية إنه التأويل بالتشهي.

اللسان في المعاجم العربية

يرد اللسان في المعاجم العربية بمعان متعددة أهمها:

1- اللسان جارحة الكلام[1].

2- وقد يكنى به عن الكلمة[2].

3- وقد يذكر على الكلام[3].

4- واللسان المقول[4].

5- ويطلق ... على اللغة[5].

إذا كانت هذه هي معاني 'اللسان' كما سجلتها المعاجم اللغوية، فما تراه يكون مفهومه عند الشافعي؟

يمكن الادعاء في المرحلة الأولى أن محمد بن إدريس الشافعي يستعمل مفهوم اللسان بمعنيين اثنين:

المعنى الأول: ويقصد به اللغة في بعدها المعجمي.

وتشير إلى هذا البعد النصوص التالية:

يقول الشافعي:

1- "فقال منهم قائل: إن في القرآن عربيا وأعجميا"[6].

2- "فإن قال قائل: قد نجد من العجم من ينطق بالشيء من لسان العرب؟

---

(1) اللسان، الصحاح، مادة لسن.

(2) اللسان، الصحاح، تاج العروس، مادة لسن.

(3) اللسان، تاج العروس، مادة لسن.

(4) اللسان، تاج العروس، مادة لسن.

(5) اللسان، تاج العروس، مادة لسن .

(6) الرسالة، الشافعي، ص.41.

فـذلك يحـتمل مـا وصفت من تعلمه منهم، فإن لم يكن ممن تعلمه منهم، فـلا يـوجد يـنطق إلا القلـيل مـنه، ومن نطق بقليل منه فهو تبع للعرب فيه[1].

3- "ولا ننكـر إذ كان اللفظ قيل تعلما أو نطق به موضوعا-: أن يوافق لسان العجـم أو بعـضها قلـيلا من لسان العرب،كما ياتفق[2] القليل من ألسن العجـم المتبايـنة في أكثـر كلامها،مع تنائي ديارها، واختلاف لسانها،وبعد الأواصر بينها وبين من وافقت بعض لسانه منها[3].

إن الـسياق العـام لهاتـه النصوص يوضح أن المقصود بـ"اللسان" في هذا المستوى هو المستوى المعجمي، أي مستوى الكلمة أو اللفظة المفردة التي يرفض الـشافعي رفـضا قاطعـا أن يكـون شـيء مـنها مـن غير "لسان العرب" في القرآن الكـريم فــ"لاأعجمـي فيه، ونفي الأعجمي نفي لأن يكون فيه شيء مما يخالف لغـة العـرب مـن سـائر اللغـات"[4]. كما يؤكد ذلك الباقلاني- أحد الأصوليين الكـبار- الـذين تبنوا رأي الشافعي ودافعوا عنه بقوة. والسؤال عن عربية ألفاظ القرآن من القضايا القديمة التي انبثقت مع البدايات الأولى لفهم النص وتفسيره، ذلك أننا نجد أن من بين المحاولات الأولى التي حاولت الإجابة عن هذا السؤال،

---

(1) المصدر نفسه، ص.44.

(2) كذا وردت في نص الشافعي، و يعلق المحقق على ذلك محيلا على الهامش الخامس، في الصفحة الواحدة والثلاثين حيث يقول: "وفي جميع النسخ المطبوعة (وتتفق)، وهو مخالف للأصل، [لأن] تاتفق فعل مضارع لم تدغم فيه فاء افتعل، بل قلبت حرفا لينا من جنس الحركة قبلها، وهي لغة أهل الحجاز، يقولون: ايتفق، ياتفق، فهو موتفق. ولغة غيرهم الإدغام، يقولون: اتفق يتفق فهو متفق. والشافعي يكتب ويتحدث بلغته لغة أهل الحجاز".

(3) الرسالة، الشافعي، ص.45.

(4) التقريب والإرشاد،1/ 402 .

ما ينقل عن الصحابيين الجليلين عبد الله بن عباس وعكرمة من كونهما أثبتا "غير العربي" من الألفاظ في القرآن: "ومذهب ابن عباس وعكرمة وغيرهما أنه وقع في القرآن ما ليس من لغتهم"[1]. غير أن هاته الإجابة من عكرمة وعبد الله بن عباس المعترف له بالمعرفة الواسعة بلغة العرب، وبمعاني القرآن إلى الحد الذي لقب فيه بترجمان القرآن. لم تقنع كثيرا ممن أتى بعده فلغة العرب متسعة جدا ولا يبعد أن تخفى على الأكابر الجلة وقد خفي على ابن عباس معنى فاطر وفاتح[2]. ومن ثم فليس من المستبعد أن يغيب عليه أيضا أن تكون الألفاظ التي اعتبرها من غير اللسان العربي مما اتفق فيها توارد اللغات فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد[3].

إن طبيعة الإشكالات والتحديات التي عاشتها الأجيال التي تلت جيل الصحابة، والتي تختلف حتما عن إشكالات هؤلاء والتحديات التي واجهتهم، جعلتهم يتخذون موقفا مناقضا، وإجابة عن السؤال مختلفة، فلقد نزهوا القرآن عن أي لفظ أجنبي وكان "هذا مذهب الشافعي وهو قول جمهور العلماء، منهم أبو عبيدة، ومحمد بن جرير الطبري، والقاضي أبو بكر بن الطيب [الباقلاني] في كتاب "التقريب" وأبو الحسين بن فارس اللغوي وغيرهم"[4].

وحتى نبقى في مجال الأصول ولا نغادره إلى غيره من مجالات الثقافة الإسلامية التي تنتمي إليها الأسماء المشار إليها في النص أعلاه[5]، نقول إن إجابة الأصوليين عن السؤال الإشكال: هل يحتوي القرآن على ألفاظ غير عربية أو يحتوي؟ قد توزعته ثلاثة اتجاهات:

---

(1) البرهان في علوم القرآن، 1/ 288.

(2) الإتقان في علوم القرآن، ص1/ 136.

(3) المصدر نفسه، 1/ 136.

(4) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 1/ 287.

(5) (أبو عبيدة: معاني القرآن- الطبري: التفسير- ابن فارس: اللغة).

الاتجاه الأول: اتجاه النّفي:

ويمثله هذا الاتجاه النافون لوجود "الأجنبي" في القرآن الكريم، المنكرون لوقوعه فيه، القائلون بصفاء الوحي الإلهي، وبنقاء عربيته الخالصة، وأبرز ممثليهم الشافعي والباقلاني. وإذا كنا قد أشرنا إلى موقفيهما التنزيهي الذي يحاول بإصرار كبير إبعاد النص القرآني عن أي لفظ غير اللفظ العربي، فإن الوقوف عند الدوافع التي أدت بهما إلى اتخاذ هذا الموقف هو ما ينبغي توضيحه ومعالجته.

دوافع النفي:

يمكن رد دوافع النفي وخلفياته إلى أمرين اثنين: يرتبط أحدهما بفهم النص القرآني وتأويله، والآخر بوجوده ذاته، أي بإعجازه.

فالشافعي الذي نذر نفسه- وهو الذي عاش في "عصر اضطربت فيه الأقوال وكثرت فيه النحل وتنازعت وجه الحق"[1]- لبناء علم يدفع عن القرآن أهواء الناس، وشططهم، كان من اللازم اللازب عليه أن يتخذ موقفا معينا من لغة القرآن ومعجمه ولا سيما بعد أن أصبحت هذه المسألة إشكالا معرفيا قائما "فقال منهم قائل: إن في القرآن عربيا وأعجميا"[2]. إن هذا الموقف الذي لم يرتح له الشافعي فعلق عليه قائلا: "وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له"[3]، ليس موقفا عاريا عن أية نتائج يمكن أن تمس فهم القرآن وتعرض أحكامه للشك "ولعل من قال: إن

(1) الشافعي: حياته وعصره، آراؤه الفقهية، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ص، 193.

(2) الرسالة، ص 41.

(3) المصدر نفسه، ص، 41.

في القرآن غير لسان العرب وقبل منه ذلك: ذهب إلى أن من القرآن خاصا يجهل بعضه بعض العرب[1]. إن القبول باشتمال القرآن على الأعجمي أدى إلى القول بأن في القرآن ما لا يفهمه بعض العرب، فتكون النتيجة النهائية تقسيم القرآن إلى قسمين: قسم يفهمه كل العرب، وقسم آخر خاص يجهل بعضه بعض العرب. ولا يخفى ما يمكن أن يؤدي إليه مثل هذا الادعاء من خلخلة في قناة التواصل بين النص الإلهي ومتلقيه العرب، وما يمكن أن يثيره من شك وزعزعة للثقة في نتائج قراءته وتأويله، ومن ثم في أحكامه، ولاسيما حين يصل هذا الرأي إلى نهايته القصوى فيرى أن القرآن إذا اشتمل على غير العربي فلا يكون كله عربيا[2]؛ لذلك يقرر الشافعي قطع الطريق أمام كل زعم من هذا القبيل وذلك بالقول بعربية القرآن المطلقة والخالصة "ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن كتاب الله إنما نزل بلسان العرب"[3].

فالخوف على العلاقة التي تربط النص بقارئه من أن يصيبها أدنى خلل أو اضطراب، والخوف مما يمكن أن يصيب ثمرة هذه العلاقة (الحكم الشرعي) من "شبه" ومزالق كان هو الدافع الأساسي لتأسيس مسلمة اللسان، ومن ضمنها القول بعربية القرآن الخالصة، يقول الشافعي: "لا يعلم من إيضاح جمل الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب (...) ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها"[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص، 42.

(2) نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله الشنقيطي، طبع تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، 1/ 143 .

(3) الرسالة، الشافعي، ص،40.

(4) الرسالة، ص.50.

إن كـان هـذا هـو الدافع الذي حدد موقف الشافعي من المسألة والذي كـان استجابة طبيعـية للـتحدي الـذي عاشـه الإمـام، فإن الخلفية التي صاغت موقـف الباقلانـي لهـا طابـع مخـتلف نـسبيا لاخـتلاف طبيعة التحدي، فقد قدر للباقلانـي الـذي عـاش عـصرا أحـد سماته الكبرى الرواج الثقافي نتيجة انشار الترجمة، وتزايد اتصال العرب بغيرهم من الثقافات والعقائد، أن يواجه مذاهب ولمحلا وآراء مخـتلفة، وصـل بعـضها إلى الطعن في القرآن الكريم والتشكيك في إعجازه جملة كابن الراوندي الذي ألف كتابه "الدامغ" وطعن فيه على نظم القرآن ومـا يحتويه من المعاني، وقال: إن فيه سفها وكذبا[1]. ولعل الباقلاني يقصد مثل هذا وأمثاله حين يقول في إعجاز القرآن "فقد قدح الملحد في نظم القرآن، وادعى عليه الخلل في البيان؛ وأضاف إليه الخطأ في المعنى واللفظ، وزعم ما زعم"[2].

لقـد كـان هـذا الـتحدي هـو الـذي حدد موقف الباقلاني، ولذلك فلا غـرابة أن يكـون صـوته أقـوى، ونـبرته أعلـى، في الـرد علـى مـن قال بوجود الأعجمـي في القرآن الكريم "واعلموا- وفقكم الله- أن هذا القول خلاف على جميع سـلف الأمـة، وهو قول شذوذ منهم، وقليل من كثير أحدثوا خلافا بعد الإجمـاع غـير معـتد بـه"[3]. بـل إنه يعتبره بدعة مستحدثة "واعتمد القائلون بهذه البدعة في الدلالة على ما ادعوه بأن قالوا..."[4].

والقول بإجماع السلف على عدم ورود الأعجمي في القرآن الكريم وبأنه "بدعـة" مـن الخلـف قـول ينقـضه مـا سـبق أن أشـرنا إليه من موقفي ابن عباس وعكرمة. ولكنها شراسة المعركة، وقدسية المدافَع عنه، والخوف مما يمكن أن

---

(1) من مقدمة المحقق، إعجاز القرآن، الباقلاني، تح.السيد أحمد صقر، دار المعرف، ط3، ص8.

(2) المصدر نفسه، ص.- 246.

(3) التقريب والإرشاد، 1/ 401.

(4) المصدر نفسه، ص.404.

يـؤدي إليه القبول بوجود الأعجمي في القرآن الكريم من قدح فيه، وجرأة على المتكلم به المولى سبحانه وتعالى، يتبين هذا الدافع جليا واضحا لا خفاء فيه حين يقـول معلـلا سـبب المنع والنفي: لئلا (...) يقولوا إن منزله ومورده عجز عن إيـراده ونظمـه علـى هـذا الحـد من البلاغة بلسان واحد، وأنه محتاج في ترتيـبه والكـشف عـن معـناه إلى الاسـتعانة بلسان العجم، ولو كان عالما بوجوه النظم وكثـرة الاتساع والانبساط والقدرة على نظم اللسان العربي لما احتاج إلى خلطه والاسـتعانة في نظمه بلسان أعجمي، فيكون ذلك شبهة لهم في القدح في إعجاز القرآن[1].

الاتجاه الثاني: اتجاه الإثبات:

ولعل أبرز من يجسد هذا الاتجاه أبو حامد الغزالي والشوكاني.أما الثاني فقـد أبـدى عجـبه ممـن نفى وجود الأعجمي في القرآن ذاهبا إلى أن "مثل هذا لا ينبغـي أن يقـع فـيه خـلاف والعجـب ممـن نفاه"[2]، معتبرا أن النافين لوجوده لم يستطيعوا الإتيان "بشيء يصلح للاستدلال"[3]. فالقول بأن "ما وجد في القرآن من المعـرب مما اتفق فيه اللغتان العربية والعجمية"[4] لا يقوم دليلا يمكنه أن يثبت أو ينفـي قـضية مـا؛ لأنـه مجرد احتمال بل واحتمال بعيد أيضا ما دام أهل العربية مجمعـين علـى أن العجمـة علـة مـن العلل المانعة للصرف في كثير من الأسماء الموجـودة في القـرآن[5] ولـو لم يكـن ذلـك الاحـتمال بعـيدا "لمـا وقع منهم هذا الإجماع"[6].

(1) المصدر نفسه، 401.
(2) إرشاد الفحول، ص.66.
(3) المصدر نفسه،ص.66
(4) المصدر نفسه، ص.66 .
(5) المصدر نفسه، ص.66.
(6) المصدر نفسه، ص.66.

أما الأول- أعني الغزالي- فيرى أن ادعاءهم بأنه "لو كان فيه لغة العجم لما كان عربيا محضا بل عربيا وعجميا"[1] مجرد تكلف لا حاجة إليه[2] "فاشتمال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمي وقد استعملتها العرب ووقعت في ألسنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربيا"[3].

إذن "فالاعتبار بالأغلب"[4]،كما أكد الشوكاني، وبالاستعمال والتداول أيضا، كما ينبه الغزالي على ذلك "فإن الشعر الفارسي يسمى فارسيا وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس"[5].

وخلاصة رأي هذا الاتجاه كما يقررها الشوكاني في نهاية المطاف أن وجود الأعجمي في القرآن مما "لا يجحده جاحد ولا يخالف فيه مخالف"[6].

الاتجاه الثالث: اتجاه التجاوز:

يمثل هذا الاتجاه الذي يمكن أن نجد بوادره ضمن الاتجاه الثاني سيما مع الغزالي، كل من أبي الوليد ابن رشد، وأبي إسحاق الشاطبي، ويرمي هذا الاتجاه إلى تجاوز المسألة كما طرحت سابقا معتبرا "الوقوف على ذلك قليل الغناء"[7] و"لا يحتاج إليه"[8] منتهيا على لسان أبى الوليد بن رشد إلى الحقيقة التالية: "وبالجملة إن كان في لسان العرب شيء من غير ألفاظها فقد عربته العرب تعريبا وغيرته تغييرا استوجب به اللفظ كونه من لغتها ومنسوبا إليها"[9].

---

(1) المستصفى، ص./ 106 .
(2) المصدر نفسه، 1/ 106.
(3) المصدر نفسه ،1/ 106 .
(4) إرشاد الفحول، ص.50.
(5) المصدر نفسه، ص 1/ 106.
(6) إرشاد الفحول، ص 66.
(7) الضروري في أصول الفقه، ص 65.
(8) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تح، عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، 2/ 50.
(9) الضروري في أصول الفقه، ابن رشد ص، 65.

المعنى الثاني: ويقصد به اللسان في بعده الشامل:

من أهم النصوص المؤسسة "للسان" في هذا المستوى هذا النص الذي يمثل- في نظري- تصور الشافعي:

"فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها.وأن فطرته أنْ يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه.وعاما يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره.

وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله.

وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ،كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها.

وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة"[1].

يمكن تقسيم هذا النص إلى قسمين اثنين كبيرين:

القسم الأول من النص:

يبدأ من بداية النص إلى قوله: "وتبتدئ الشيء ... عن آخره" بينما يبتدئ الثاني من قوله: "وتكلم بالشيء" وينتهي بنهاية النص.

(1) الرسالة، الشافعي، ص، 51/ 52.

أما القسم الأول فقد خصه الشافعي بأهمية أكبر حين حلل مفاهيمه ووضحها بالأمثلة التي ضمنها الأبواب التي رسمها لذلك الغرض والتي سنفصل فيها الحديث بعيد حين.

أما القسم الثاني فقد ترك مفاهيمه من دون توضيح، ولم يخصص لها أبوابا كما فعل مع مفاهيم القسم الأول.

3- أنماط الكلام عند الشافعي

يتحدث الشافعي في القسم الأول عن أربعة أنماط أو أربع "طرائق" لاستعمال الكلام بتعبير الشاطبي:

1- العام الظاهر الذي يراد به العام الظاهر.

2- العام الظاهر الذي يدخله الخاص.

3- العام الظاهر يراد به الخاص.

4- الظاهر الذي يعرف في سياقه غير ظاهره.

وتحكم هاته المفاهيم سواء في "النص المؤسس"[1]، أو في الأبواب التي خصصها لها الشافعي، المصطلحات التالية: (العام/ الخاص)، و(الظاهر/ الباطن) التي تنضبط بدورها- إما تصريحا أو ضمنا- لمفهوم مهيمن ومحدِّد هو مفهوم السياق (أو المقام) إذ الكلام يؤخذ بداية في عمومه الظاهر، إلا إذا حال حائل سياقي أو مقامي دون ذلك، فيتحول الكلام العام إلى خاص أو على الأقل يدخله الخصوص، أو ينصرف الظاهر إلى الدلالة على غير ظاهره فيصبح الباطن هو المقصود بالدلالة لا غير.

---

(1) من الآن فصاعدا سأطلق على النص السابق اسم "النص المؤسس"، إذ أرى أنه النص الأساس الذي أعطى للسان بعده المفهومي الذي أحاول استجلاءه.

وهكذا يصبح السياق أو المقام محدِّدا أساسيا للدلالة، فهو إما يتركها على حالها عامة، أو يحصرها فتصبح دلالة خاصة، أو يقوم بتحويلها عن ظاهرها الذي اعتادت عليه إلى باطن آخر تتغياه، وسنرى ذلك من خلال كلمتين اثنتين هما: كلمة "الناس" وكلمة "القرية" اللتان كانتا محورا النقاش الذي حاول من خلاله الشافعي إثبات وتوضيح مفاهيم العام، والخاص، والسياق و... لكن قبل ذلك يجدر بنا التوقف عند النمط الأول من الكلام:

1- الظاهر العام الذي يبقى على عمومه:

من المفيد التنويه بداية إلى أن من يطمح إلى أن يجد في كلام الشافعي عن العام والخاص ما اعتاده في كتب الأصوليين المتأخرين سيخيب ظنه لا محالة، ذلك أن حديث محمد بن إدريس حديث مؤسِّس همه الإلماع إلى المفاهيم، قصد بنائها البناء الأول الذي يهدف بداية إلى إخراجها من حيز الإحساس الذوقي إلى حيز الإدراك التصوري الأولي، وليس همه ذكر الحدود والتعاريف والجزئيات كما هو الأمر عند المتأخرين. لذلك لا نكاد نجد الشافعي يخالف المنهج الذي رسمه لنفسه والمتمثل في ذكر المفهوم، ثم إيراد أمثلته من الكتاب والسنة، مع بعض التعليق الذي يوضح المفهوم ويبينه.

إن هذا الذي تم التنويه به هو ما سيتبعه الشافعي حين يتعرض للعام الذي يبقى على عمومه، إذ بعد الإلماع إليه في عنوان الباب: "بيان ما نزل من الكتاب **عاما يراد به العام** ..." يورد له أربعة أمثلة متتابعة من الذكر الحكيم:

"وقال الله تبارك وتعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ وَكِيلٞ﴾ [الزمر/ 62].

وقال تبارك وتعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [إبراهيم/ 34].

وقال: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود/ 6][1].

ينهيها بقوله: "فهذا عام لا خاص فيه"[2] ليتبعها بالتعليق التالي: "فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك: فالله خلقه، وكل دابة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها"[3].

فالآيات التي مثل بها الشافعي بقيت على ظاهرها العام ولم تتحول عنه إلى شيء آخر يحد من مدلولها أو يغير منه.هذا هو المدلول والمحتوى الذي أراد الشافعي أن يعطيه لمفهومه:العام الذي يبقى على عمومه أو العام الذي لا خاص فيه.

2- العام الظاهر الذي يدخله الخصوص:

ويمثل له الشافعي بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [التوبة/ 121] معلقا:

"وإنما أريد من أطاق الجهاد من الرجال، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي: أطاق الجهاد أو لم يطقه. ففي هذه الآية الخصوص والعموم"[4].

---

(1) الرسالة، الشافعي، ص، 53- 54.

(2) المصدر نفسه، ص.54.

(3) المصدر نفسه، ص.54.

(4) المصدر نفسه، ص.54.

3- العام يراد به الخصوص:

لقد قلنا إن لفظتي "الناس" و"القرية" كانتا محوريتين في إبراز نمطين أساسين من أنماط الكلام "العام المراد به الخصوص"، و"الظاهر الذي يخرج عن ظاهره".

أ- لفظة الناس:

1- يقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران/ 173].

2- وقال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ﴾ [الحج/ 71].

3- وقال الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا۟ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة/ 198].

إن هاته الآيات التي يوردها الشافعي مرتبة الواحدة تلو الأخرى، بحسب نسبة وضوحها: الأكثر وضوحا، فالواضحة، فالأقل وضوحا.تأتي كلها مجتمعة لتوضيح خروج العام عن عمومه الظاهر ليدل على الخصوص.

يشير الشافعي إلى أن اسم "الناس" يقع على ثلاثة نفر، وعلى جميع الناس، وعلى من بين جميعهم وثلاثة منهم[1]، فدلالة المفردة "الناس" غير محددة بحيث نفهم بدقة المراد حين استعمالها فهي توحي بالشمول لما بين ثلاثة نفر وما لانهاية له من البشر. لذلك يكون للسياق والمقام دور المحدد للمقصود.

---

[1] الرسالة، الشافعي، ص، 59- 60.

على الرغم من كون "الناس" لفظا "عام المخرج"[1] فالمقصود منه في الآية الأولى والثانية ليس كل الناس، لأن "العلم يحيط أن لم يجمع لهم الناس كلهم"[2]، وإنما ناس مخصوصون "ولم يخبرهم الناس كلهم"[3]، بل أناس معنيون "ولم يكونوا هم الناس كلهم"[4]؛ وإنما بعضهم فحسب.

وتعبير الشافعي بعبارة "يحيط العلم" يفيد ضرورة الاعتماد على مقام الإنتاج لمعرفة المراد المقصود من "الناس" في الآية، أي معرفة السياق الذي نزلت فيه الآية الذي يبين أن الذين قال لهم ذلك أربعة نفر (إن الناس قد جمعوا لكم) يَعْنون المنصرفين عن أُحُد[5].

الأمر نفسه يقال عن الآيتين الأخريين، فالناس في الآية الثالثة يقصد به بعض الناس، وليس الناس كلهم بحسب سياق ورود الآية، ذلك ما يؤكده الشافعي حين يقول: "فالعلم يحيط (لاحظ العبارة نفسها التي استعملها في الآية الأولى) أن الناس كلهم لم يحضروا عرفة في زمان رسول الله"[6].

4- الظاهر الذي يعرف في سياقه غير ظاهره:

ب- القرية.

1- قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا

---

(1) المصدر نفسه، ص، 60.

(2) المصدر نفسه، ص، 59.

(3) المصدر نفسه، ص، 59.

(4) المصدر نفسه، ص، 59.

(5) الرسالة، الشافعي، ص، 60.

(6) المصدر نفسه، ص، 61.

يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف/ 163].

2- وقال: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ۝ فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ﴾ [الأنبياء/ 11- 12].

3- قال الله تبارك وتعالى، وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ ۝ وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [يوسف/ 81 -82].

تأتي هاته الآيات الثلاث التي تحتوي جميعها على لفظ "القرية" لتوكيد قضية واحدة، وتبيين مفهوم لا غير، ألا وهو خروج الظاهر عن ظاهره إلى معنى آخر يؤدي إليه السياق ويحدده. فهذا الصنف من الكلام تتجاوز فيه اللفظة دلالتها المعجمية التي تحددها القواميس إلى دلالة يبنيها السياق.

فالقرية في معجم "لسان العرب" تدل على المكان لا على الإنسان: "القرية من المساكن والأبنية والضياع وقد تطلق على المدن"[1] لكنها في هاته الآيات كلها خرجت عن هاته الدلالة المعجمية (الدلالة على المكان) إلى الدلالة على الإنسان، فـ"القرية" سواء كانت مسؤولة (في الآية الثالثة)، أم مسؤولا عنها (في الآية الأولى)، أم "متعرضة للقصم بسبب ظلمها" (في الآية الثانية)، فليست هي المقصودة بالفعل، وإنما سكانها إذ القرية بوصفها مكانا لا تعدو في السبت وإنما "الذين يعدون في السبت" [الآية] هم أهل القرية[2]، "لأن القرية لا تكون عادية

(1) لسان العرب، مادة: قرى.
(2) الرسالة، ص 63.

ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره"[1]. وكذلك الأمر بالنسبة لـ"القرية" في الآية الثالثة، فهي وإن كانت تبدو في ظاهر الآية أنها هي المقصودة بالسؤال ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ فأهلها هم المعنيون، فإخوة يوسف "إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير، لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم"[2].

أيضا فإن "القرية" بوصفها مكانا في الآية الثانية ليست هي المقصودة بالقصم ذلك أن السياق الذي وردت فيه ينفي عنها ذلك، فهي لا يمكنها أن تكون ظالمة، وإنما الظالم "أهلها دون منازلها التي لا تظلم"[3]،وزاد ذلك وضوحا لما ذكر الله سبحانه وتعالى في سياق الآية "القوم المنشئين بعدها، وذكر إحساسهم البأس عند القصم"[4] فـ"أحاط العلم أنه إنما أحس البأس من يعرف البأس من الآدميين"[5].

القسم الثاني من النص.

كما سبق لنا الإشارة، فإن هذا القسم كان أقل حظا من القسم الأول، إذ لم يحظ كما حظي القسم السابق بتوضيح مفاهيمه وطرق القول التي تضمنها بل اكتفى فيه الشافعي بالإشارة إليها عارية من الشرح والتوضيح والتمثيل، كما في حديثه عن "الشيء الواحد ذي الأسماء الكثيرة"، أو "الاسم الواحد ذي المعاني الكثيرة"، إذ يكتفي الإمام بالقول: "وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة،

(1) المصدر نفسه، ص، 63.
(2) المصدر نفسه، ص، 64.
(3) المصدر نفسه، ص، 63.
(4) المصدر نفسه، ص، 63.
(5) المصدر نفسه، ص، 63.

وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة[1]؛ أو مع قليل من التعليق حين حديثه عن الشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة[2] الذي اعتبره من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها[3]. ولم يخص أي مفهوم منها بباب خاص به كما فعل مع مفاهيم القسم الأول.

4- خاصيتا مسلمة اللسان كما بناها الشافعي

إن اللسان بحسب النص المؤسس، وبحسب النصوص الأخرى التي فصلت فيها مفاهيمه الجزئية كالسياق، والظاهر يراد به العام ويدخله الخصوص، و...إلخ؛ وبينت بالأمثلة والشواهد، يتميز بخاصتين أساسيتين كبيرتين تكمل إحداهما الأخرى:

الخاصية الأولى: امتداد اللسان واتساعه.

اللسان في تصور الشافعي كلية لا تنحصر في حدود ضيقة، فلا اللفظ هو مناط اللسان، ولا الجملة أيضا إنه أكثر امتدادا منهما معا فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله[4] إنه يتجاوز حدود اللفظة، وحدود الجملة، ملاحقا الخطاب في امتداده مع السياق من أجل تحقيق الإفادة المطلوبة والوصول إلى مقصود المتكلم. ولذلك فهو لا يراعي السياق النظمي فحسب وإنما أيضا السياق المقامي الذي يوضح ظروف إنتاج

(1) الرسالة، ص، 52.
(2) المصدر نفسه، ص، 52.
(3) المصدر نفسه، ص، 52.
(4) المصدر نفسه، ص،52.

الخطاب، وملابسات تلقيه، فحين يتحدث الإمام الشافعي في باب بيان ما نزل من الكتاب عاما يراد به العام ويدخله الخصوص عن قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ [النساء/ 74] يورد التعليق التالي: كل أهل القرية لم يكن ظالما، قد كان فيهم المسلم، ولكنهم كانوا فيها مكثورين، وكانوا فيها أقل[1] إن السياق اللسني الضيق لا يعطي هذه المعطيات، أي لا يخبر بكون أهل القرية لم يكونوا كلهم ظالمين، ولا يعلم بأغلبية الكفار،وأقلية المسلمين، وغير ذلك مما أشار إليه الشافعي في تعليقه على الآية، وإنما مقام إنتاج الخطاب وتلقيه، هو الذي جعل المفسرين يذهبون إلى أن المقصود بالقرية في الآية الكريمة مكة، يقول محمد بن جرير الطبري والعرب تسمي كل مدينة قرية (...) وهي في هذا الموضع فيما فسر أهل التأويل مكة[2] التي كان بها- كما روي عن ابن عباس- أناس مسلمون ... لا يستطيعون أن يخرجوا منها ليهاجروا فعذرهم الله وفيهم نزل قوله ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[3]. إنه لسان لا يتوقف عند حدود النحو[4] GRAMMAIRE الضيقة بل يشمل كل ما

---

(1) الرسالة الشافعي، ص، 54.

(2) جامع البيان في تأويل القرآن، 4/ 171.

(3) المصدر نفسه، 5/ 169.

(4) لهذا المصطلح معان متعددة ومختلفة باختلاف الاتجاهات اللسنية، نأخذ من بينها معنيين يميز كل واحد منهما اتجاها كبيرا من الاتجاهات اللسنية المعاصرة:

1- يطلق المصطلح ويراد منه الوصف الكامل للسان LANGUE، أي مبادئ تنظيم اللسان.ويشمل أجزاء مختلفة: فنولوجيا (...)، و تركيب (...)، و معجم (...)، ودلالة.

dictionnaire de Linguistique, par Jean Dubois, et aull , Larousse, 1973,p238.

ولا يخفى أن هذا المعنى هو المقصود غي هذا السياق.

يعطي للكلام الحياة فيصبح بذلك "نحوا "موسعا" يتجاوز مجال وصف الوقائع الصورية faits formels[1]. إنه كما ينتهي إلى ذلك أحمد المتوكل "نحوا للخطاب" وليس "نحوا للجملة"[2].

الخاصية الثانية: اللسان وحدة شاملة:

في اللسان بالمفهوم الذي يؤسسه الشافعي في الرسالة لا نجد فصلا بين كيانين، أو موضوعين، اثنين- كما هو الحال عند سوسير- أحدهما اللسان langue وهو مناط الدراسة العلمية؛ وثانيهما الكلام parole ومجاله الميتافيزيقا فهناك "من جهة الموضوع "العلمي" ومن الجهة الأخرى الموضوع "الميتافيزيقي" كما يلخص ذلك "جون كلود كوكي" Jean claude Coquet في مقاله المهم عن الواقع ومبدأ المحايثة[3].

ليس هناك في تصور الشافعي للسان اختيار بين موضوعين، ولا لسانين؛ وإنما هناك وحدة شاملة، وكلية غير قابلة للفصل. يتجاوز مجال تجسدها حدود الجملة إلى الخطاب في امتداده وارتباطه بمقصدية صاحبه.

2- استعمل المصطلح للدلالة، على كافة مستويات اللغة ووصفها وصفا علميا منهجيا، بحيث أصبح يدل على الفنولوجي والدلالة والتركيب معا وهي دلالة المصطلح كما يستعملها تشومسكي في أعماله العلمية [نظرية تشومسكي اللغوية، جون ليونز، تر، حلمي خليل،دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط1، 1985،ص 56].

(1) Ahmed Moutauakil, Réflexions sur la theorie de la signification dans la pensée linguistique arabe ,publications de la faculté des lettres et de sciences humaines, 1982, p126.

(2) المرجع نفسه، ص 126.

(3) Jean Claude Coquet, Réalite et principe d'immanence, Languages n.103/1991, p.27

وكما هو معلوم فإن تجاوز الجملة وملامسة الخطاب يعتبر حدثا علميا متأخرا- نسبيا- في تاريخ اللسنيات المعاصرة، إذ لم يحدث ذلك إلا في الخمسينات من هذا القرن على يد "زيللج هاريس" (1909-1982) Zellig S. Harris الذي يعتبر "أول لساني قام بشكل مباشر بتوسيع المساطر المستعملة لتحليل وحدات اللسان langue لتمس ملفوظات تتجاوز إطار الجملة"[1].

إن مفهوم "اللسان" في تصور الشافعي وبالسمات التي وقفنا عليها يختلف ولا شك عن مفهوم اللسان langue ضمن الثنائية الشهيرة المؤسسة للسانيات المعاصرة التي تميز بين ما هو اجتماعي وبين ما هو فردي، بين ما هو جوهري وما هو عرضي، يقول سوسير Saussure "بالتفريق بين اللسان langue والكلام parole يتم التفريق في الوقت نفسه بين:

1- ما هو اجتماعي عما هو فردي.

2- وما هو جوهري عما هو ثانوي وعرضي إلى حد ما"[2].

فيكون اللسان langue "حقيقة اجتماعية" جوهرية، بينما الكلام "حقيقة فردية" ثانوية وعرضية، يقول سوسير "ليس اللسان وظيفة من وظائف الذات المتكلمة، إنه النتاج الذي يسجله الفرد بطريقة سلبية، ولذلك فهو لا يفترض أبدا وجود تفكير مسبق"[3]، وأما "الكلام فعلى العكس من ذلك إنه فعل إرادي وعاقل"[4].

---

(1) _Dominique Mainguneau, Initiation aux méthodes deL'analyse du discours,Hachette, p. 7.

(2) Cours de linguistique générale, F. de S aussure, Payot, Paris 1972, p.30.

(3) المرجع نفسه، ص 30.

(4) المرجع نفسه، ص 30.

وبمقابلة سوسير بين اللسان بوصفه مؤسسة اجتماعية، وبين الكلام باعتباره إنجازا فرديا، بين اللسان بوصفه نسقا، والكلام باعتباره تحيينا لهذا النسق في سياقات خاصة، وباقتصاره على اللسان langue موضوعا للدراسة اختار سوسير "الانحياز إلى ما اعتبره نسقيا وعقليا ومنسجما" وقابلا للدراسة والتحليل العلميين، يقول: "اللسان بخلاف الكلام parole موضوع يمكن أن يدرس على حدة"[1]، لا لأن "علم اللسان يمكنه أن يستغني عن بقية عناصر اللغة langage"[2]، ولكن لأنه" لا يمكنه أن يقوم إلا إذا استغنى عن هذه العناصر الأخرى"[3]، ويقول أيضا: "اللغة غير متجانسة بينما اللسان- وفق تحديدنا له- متجانس"[4].

وبهذا الانحياز إلى اللسان langue على حساب الكلام parole يبني سوسير موضوعه على إقصاءات ثلاث، فهو يقصي المتكلم، ويقصي المقام، كما يقصي المرجع أيضا بالأولى والأحرى مادام المرجع" هو ما يتموضع خارج الخطاب، بيد أنه مقصود من قبله"[5]. إنه بخلاصة يبني موضوعا لسانيا هو عبارة عن "نسق من العلامات التي لا قيمة لها إلا من خلال العلاقات التي تقيمها في ما بينها"[6].

بالنظر إلى مبدأ المحايثة immanance هذا الذي قامت عليه لسانيات سوسور والذي كان من نتائجه تلك الإقصاءات الثلاث: إقصاء المتكلم،

---

(1) المرجع نفسه،ص 31.

(2) المرجع نفسه، 31.

(3) Cours de linguistique générale, 31.

(4) المرجع نفسه، ص 31.

(5) Realité et principe d' immanence, p.26.

(6) Le processus interprétatif, Nicole E veraert - Desmedt, Bruxelles, Mardaga, 1990, P.12.

والمقـام، والمـرجع،أو بتعـبير مختـصر تجاهـل تـام للواقع الذي لا حاجة[1] لمابه، وبالنظـر إلى الخـصائص الـتي تسمح بمقابلة اللسان بالكلام[2] يمكن الوصول إلى أن اللـسان بالمفهـوم الـسوسيري لا يـتعدى الجملـة، بـل إن دومنـيك ماجـنو Dominique Mainguneau يقـرر أن الجملـة نفـسها "لا علاقـة لها باللسان langue إنمـا هـي تعـزى للكـلام parole مجـال حيوية المتكلم وتصرفه"[3] فـ الجملـة ليست عنصرا من عناصر اللسان، ولكن من عناصر الخطاب[4]. ويؤكد بنفنيست Bénvéniste أنه "مع الجملة يتم مغادرة مجال اللسان بوصفه نسقا من العلامات ويتم الدخول في عالم آخر،عالم اللسان بوصفه أداة للتواصل"[5].

إن ربـط اللـسان بالتواصـل سـتكون إحدى العلامات المميزة للخطاب الأصـولي ولا سـيما مـع أبي إسحاق الشاطبي الذي سيعود لمسلمة اللسان كما أصـلها الـشافعي الإمـام من أجل إضاءة جديدة. وسنعرض إلى ذلك في النقطة الموالية.

لقـد اتـضح الآن أن هذا التقسيم الذي لجأت إليه لمسلمة اللسان حيث فصلت بين مستويين اثنين: خصصت الأول للسان في مستواه المعجمي، والثاني لغـيره مـن أبعـاد اللغة لم يكن سوى تقسيم منهجي، وإلا فإن الشافعي يتحدث عـن لـسان عربي في كليته الشاملة "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظـا..."[6] لـسان عربـي في كـل مـستوياته وأبعـاده، عربي "في ألفاظه ومعانيه وأساليبه"[7].

---

(1) Realité et principe d immanence, p.23.

(2) Initiation aux méthodes de l'analyse du discours, p.5.

(3) المرجع نفسه، ص،5.

(4) المرجع نفسه،ص، 19.

(5) E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale,tome,1,Galimard,1966, p.130.

(6) الرسالة، ص، 42.

(7) الموافقات،1/ 30.

2- مسلمة اللسان: مرحلة النضج والاكتمال

1- عودة الشاطبي إلى المسلمة ودوافعها

إن المتأمل في كتب الأصول سيلاحظ ولا شك أن عودة الأصوليين للقضايا والمسائل التي عالجها أسلافهم تتخذ أشكالا متعددة وصورا متنوعة، لكنها جميعا تحكمها ثنائية الاختلاف والاتفاق التي تتجلى في أعلى صورها في طرفي الثنائية الأقصيين:

أولا: عودة الدفاع والتقرير، ومن ثم التأكيد و**المباركة**.

ثانيا: عودة التشكيك والهدم، ومن ثم **الرفض** الذي يفسح المجال أمام البناء الجديد للمسألة، أو التخلي عنها نهائيا.

وما بين عودة **المباركة**، وعودة **الرفض**، أي ما بين الاتفاق والاختلاف في أنصع صورهما وأقواهما تندرج باقي أشكال العودة وتجلياتها: فمن عودة الإشارة السريعة، أو التلخيص، أو التذكير، إلى عودة التبويب والتنظيم الجديدين، أو عودة الإضافة والتطوير حيث تعلو درجة الاختلاف أوالاتفاق بقدر اتساع مساحة قبول اللاحق للمسألة أو انحسارها،أو عودة التفعيل حيث يتم الرجوع إلى المفاهيم السابقة بغية تشغيلها بعيد فترة من النسيان أو الإهمال بهذا القدر أو ذاك من الإضافة أوا لتعديل أو من دونهما.

فضمن أية صورة يمكننا وضع عودة الشاطبي لمسألة اللسان؟

أكتفي الآن بالقول: إنها على أية حال ليست عودة رفض؛ كما يمكن الادعاء منذ اللحظة أيضا على أنها ليست عودة مباركة يغيب فيها إسهام الشاطبي غيابا تاما بحيث تغدو عودته اجترارا لا إضافة فيه. إذن فما طبيعة هاته العودة،وما الداعي إليها؟

إن أول ما يشير إليه الشاطبي بخصوص هذه المسألة التنويه بتجذرها ضمن علم الأصول؛ يقول الشاطبي: إنه يُتكلم من الأحكام العربية في أصول الفقه عن مسألة هي عريقة في الأصول: وهي أن القرآن عربي والسنة عربية[1]. ولعل الشاطبي بإشارته هاته يلمح إلى مؤسسها الأول، وباني علم الأصول الإمام الشافعي، بل إن الشاطبي ليفصح عن ذلك بوضوح في كتابه المقاصد من مؤلفه الثمين "الموافقات" حين يقول "والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام في رسالته الموضوعة في أصول الفقه[2]. ليمر بعد ذلك إلى تحديد مقصوده من المسألة، وبيان الكيفية التي يفهمها بها.

فماذا يقصد الشاطبي بعربية القرآن؟

هل ينظر اليها كما أسسها الشافعي أم كما أصبحت عليه عند بعض المختصين في علوم القرآن، وبعض الأصوليين المتأخرين الذين اختزلوها في حديث مكرور، وسؤال لا "غناء منه" عن وجود ألفاظ أعجمية في القرآن أو عدم وجودها[3]؟

يسرع الشاطبي إلى التنبيه على أن هذا "البحث على هذا الوجه غير مقصود[4] عنده فكون القرآن الكريم "جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم أولم يجيء فيه شيء من ذلك فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به وجرى في خطابها وفهمت معناه[5]. منتهيا إلى تقرير الحقيقة التي مفادها: "أن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها[6] بسبب أنها لا تتكلم به إلا إذا كان موافقا

(1) الموافقات، 1/ 30.

(2) المصدر نفسه، 2/ 51.

(3) انظر مثلا نشر البنود، للشنقيطي، ص، 143.

(4) الموافقات، 2/ 49.

(5) المصدر نفسه، 2/ 50.

(6) المصدر نفسه، 2/ 50.

لأصـواتها وقـواعدها، فـإن لم يكـن تـصرفت فيه بالتغـيير كمـا تتـصرف في كلامهـا[1]. إذن فهي بهذا الفعل تعطي لهذه الألفاظ الهوية العربية التي لم تكن لها قبل ذلك مما يجعل الحديث عن أعجميتها أمرا متأخرا لا معنى له.

وبهـذا يـصل الـشاطبي إلى نفـس مـا وصـل إليه قبله الغزالي، ومختصر مستـصفاه ابن رشد اللذان حلا الإشكال وأبعدا المسألة عن أي لبس عقدي، أو شبهة تمس الإعجاز القرآني.

فـإذا كـان هذا الذي ناقشه الشاطبي ههنا غير مقصود لديه فما المقصود بعربية القرآن إذن ؟

يجـيب أبـو إسـحاق إن القـول بأن القرآن عربي والسنة عربية لا بمعنى أن القـرآن يـشتمل علـى ألفـاظ أعجمـية في الأصـل أو لا يشتمل[2] وإنما البحث المقـصود هـنا أن القـرآن نـزل بلسان العرب على الجملة[3] بمعنى أنه في ألفاظه ومعانـيه وأساليبه عربي[4]. وإذا كانت الألفاظ مما سبق له تبيان عربيته بالأصل أو بالاسـتعمال، أي اسـتعمال العـرب لهـا بعـد أن لم تكـن عربية، فإن المعاني والأساليب مما ينبغي أن يتضح معنى كونها بلسان العرب.

ليـصل الـشاطبي إلى ذلـك اعـتمد على النص المؤسس لهاته المسألة عند الشافعي؛ يقول الشاطبي: أما ألفاظها فظاهر للعيان أي ظاهر كونها عربية، وأما

---

[1] الموافقات، 2/ 50.

[2] المصدر نفسه، 2/ 49.

[3] الموافقات، 2/ 49.

[4] المصدر نفسه، 1/ 30.

معانيها وأساليبها فكان ..." موردا بالحرف تقريبا نص الشافعي المشار إليه[1]، ومتبعا إياه بالأمثلة نفسها تقريبا التي ضربها الشافعي تمثيلا للمفاهيم، وطرق القول التي ضمنها نصه. ليخلص في نهاية المطاف إلى التعليق التالي:

"هذا كله معنى تقرير الشافعي رحمه الله في هذه التصرفات الثابتة للعرب وهو بالجملة مبين أن القرآن لا يفهم إلا عليه، وإنما أتى الشافعي بالنوع

---

[1] للمقارنة نورد النص المؤسس كما أورده صاحبه الشافعي، وكما أورده الشاطبي:

1- النص المؤسس كما ورد عند الشافعي:

قال الشافعي: فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاما يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره.

وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها فيه عن أوله.

وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها.

وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة.>> [الرسالة، 51 ـ 52].

2- النص المؤسس كما أورده الشاطبي:

أما ألفاظها؛ فظاهر للعيان، وأما معانيها وأساليبها، فكان مما يعرف من معانيها: اتساع لسانها، وان تخاطب بالشيء منه عاما يراد به الظاهر ويستغنى بأوله عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص ويستدل على هذا ببعض الكلام، وعاما ظاهرا يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أن المراد غير ذلك الظاهر، والعلم بهذا كله موجود في (أول) الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ الشيء من كلامها بين أول اللفظ عن آخره، أو بين آخره عن أوله، ويتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة، وهذا عندها من أفصح كلامها؛ لانفرادها بعلمه دون غيرها مما يجهله، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتوقع اللفظ الواحد للمعني الكثيرة ..." [الاعتصام، تح، سليم بن عبيد الهلالي، دار بن عفان، ط 1 / 1418 - 1997، 2/ 806].

ونتبه إلى أن الشاطبي أورد هذا النص أيضا في كتابه الموافقات بالصيغة نفسها تقريبا إذ يبدؤه بقوله: فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر ..." [الموافقات 2/ 50] ثم يورد بعد ذلك ما أورده الشافعي بالحرف، وأورده هو أيضا نقلا عنه في الاعتصام.

الأغمض من طرائق العرب، لأن سائر أنواع التصرفات العربية قد بسطها أهلها، وهم أهل النحو والتصريف، وأهل المعاني والبيان، وأهل الاشتقاق وشرح مفردات اللغة، وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال وجميعه به القرآن. ولذلك أطلق عليه عبارة ''العربي''"[1].

ويكتسي هذا النص/ التعليق[2] أهمية قصوى لفهم تصور الشاطبي لهاته المسلمة، ولذلك سأتوقف عنده [بإثارة مجموعة من الأسئلة ستكون بمثابة التمهيد المسهّل لاستجلاء هذا التصور، والمعْبر المُيَسَّر لإبداء الملاحظات الممكنة والضرورية بخصوصه.

2- اللسان مسلمة تأويلية

لماذا هذه العودة من الشاطبي لهاته المسألة بالتحديد؟ أ لمجرد تأكيد حقيقة يكاد يكون متفقا حولها مسبقا، وسبقه إلى الحسم والفصل فيها غيره كالغزالي وابن رشد وهي أن الألفاظ القرآنية ألفاظ عربية سواء بالأصل أو باستعمال العرب لها؟ أم لتأكيد وحدة مسألة أسست مع الشافعي موحدة، وتجاوز ما أصابها من تجزئ واختزال مع بعض من الأصوليين الذين لم يروا في عربية القرآن سوى بعدها المعجمي فحسب أم أن الأمر يتجاوز ذلك ويبنى عليه؟

ولماذا هذا الإلحاح على وحدة المسألة؟ لماذا العودة إلى مفهوم اللسان في بعده الشامل بدلا عن عربية الألفاظ؟ بتعبير آخر ما المقصود بالقول بمفهوم اللسان وما المراد من التأكيد والإلحاح على أن القرآن نزل بهذا اللسان؟ وما يستتبع هذا التقرير؟

---

(1) الاعتصام، 2/ 808 - 809.

(2) من الآن فصاعدا سأطلق على هذا النص 'النص التعليق' مقابل 'النص المؤسس' على النص السابق.

يجيب الشاطبي بكيفية صريحة واضحة وحاسمة "وإنما المقصود أن القرآن نـزل بلـسان العـرب علـى الجملـة وطلـب **فهمـه إنما يكـون من هذا الطريق خاصة**"[1].

إذن فالحـديث عـن عـربية القـرآن الشاملة، والإلحاح على نزوله بلسان العرب إلحاح على سَنَن للقرآءة والتأويل، ولذلك نجد الشاطبي يضيف بمزيد من التأكيد "إذا حقق هذا التحقيق" أي إذا تقرر أن القرآن نزل بلسان العرب فالنتيجة المنطقـية أن يـسلك "بـه في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقريـر معانـيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها"، كلام العرب أو لسان العرب الذي مـن دونـه تستحيل قراءة النص الإلهي وفهمه "**فمن جهة لسان العرب يفهم ولا سـبيل إلى تطلـب فهمـه مـن غـير هـذه الجهـة**"[2] وإلا كان "في ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع"[3].

لقـد كـان هـذا الأمـر هـو المحـرك الـذي دفع الشافعي إلى تأسيس هذه المسألة، وهو الدافع نفسه أيضا الذي حرك الشاطبي إلى العودة إليها.

إن الدافع إلى تأسيس المسألة، والنظر فيها، والإلحاح عليها غايته بناؤها، وتقريـرها **مسلمة تأويلية**، بهـا يفهم القرآن، ووفق شرائطها يقرأ، واعتمادا على خصائصها يتم الكشف عن معانيه ودلالاته، وأبعاده فالمسألة إذن مسألة استنباط واسـتدلال بلغـة الأصـوليين، مـسألة فهم وقراءة، من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي، الغاية النهائية لعمل الأصولي.

---

(1) الموافقات، 2/ 49.

(2) المصدر نفسه، 2/ 50.

(3) المصدر نفسه، 1/ 30.

فعلا إن الحديث عن "اللسان" أي لسان بعيدا عن صفته وهويته يتم عبر مستويات مختلفة، فإما أن ينظر إليه بوصفه موضوعا، أو باعتباره وسيلة للتحليل، أو بوصفه أداة للتأويل، وهذا المستوى الأخير هو ما كان الشافعي يهدف إليه ويقصده، وتلك هي الغاية التي كان الشاطبي يريد أن يعيدها إلى مركز الاهتمام وبؤرته كما أفصح عن ذلك وبين.

إن اللسان بهذا التصور يصبح ذلك السنن الذي يربط مرسل الرسالة بمتلقيها في إنتاج القول، ليس ذلك فحسب بل والعقد (CONTRAT)، أو الجزء الأكبر والأهم منه الذي يؤسسه النص من أجل تنظيم قراءته وتأويله، وإحكام عودة المتلقي عبر النص نحو نية المرسل ومقصديته،مادام أن كل تأويل هو عملية بحث عن المقصدية[1].

ولأن السنن يختلف باختلاف البيئات والمجتمعات والشعوب، واختلاف طرائقهم في الكلام وإنتاج الملفوظ، وكيفيات تلقيه، ولأن الرسالة عربية أرسلها الله لمتلقين عرب بالسنن نفسه الذي يتقنون، كان من غير المعقول بل من العبث قراءتها بغير ما نزلت به "فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة لسان العجم"[2].

ولأن كثيرا من الأصوليين الذين جاؤوا بعد الشافعي لم يأخذوا هذا الأمر- كما يرى الشاطبي- بعين الاعتبار فقد رأى أنه من الواجب التنبيه على ذلك يقول "والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام في رسالته

---

(1) Patrick Charaudeau,Langage et discours,eléments sémiolinguistiques, Hachette, Paris, 1983, p.24.

(2) الموافقات، 2/ 51.

الموضـوعة في أصـول الفقـه، وكـثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ فيجب التنبه لذلك"[1].

إنهـا إذن عـودة تنبيه وتذكير بما رأى الشاطبي أنه تُجوهل أو تنوسي أو بتعبيره لم يأخذ به.

أفلم يأخذ الأصوليون فعلا بهذا الأمر؟

لا شـك أن بعـضا من الأصوليين جزأوا المسألة، واختزلوا عربية القرآن في المستوى المعجمي، إلا أنهم لم يتجاهلوا لسان العرب باعتباره طرقا في القول، وأسـاليب في إنـتاج الكـلام. ومـن يقوم بمراجعة العناوين والمفاهيم التي فصلوا فـيها القـول في الأبـواب المخصصة للاستنباط والاستدلال يدرك ولا شك هذا الأمر بشكل جلي.

إذا كان هذا هكذا، فما الأمر الذي لم ينتبهوا إليه إذن؟

ذلـك مـا سيتبين لنا بعيد الانتهاء من قراءة نص الشاطبي الذي علق به علـى الـنص المؤسس لمسلمة السان عند الشافعي وإبداء الملاحظات التي وعدنا بها. فلنعد إلى النص/ التعليق إذن.

كمـا أسلفنا فإن الشاطبي بعد انتهائه من عرض مسألة لسان العرب كما أسـس لهـا الـشافعي مـن خـلال نـصه المؤسـس، ومـن خلال الأمثلة الموضحة والمفصلة للمفاهيم الجزئية المكونة للمسلمة التي يتضمنها النص نفسه، ينتهي إلى التعليق التالي:

"هـذا كلـه معنـى تقريـر الـشافعي -رحمـه الله- في هذه التصرفات الثابتة للعرب وهو بالجملة مبين أن القرآن لا يفهم إلا عليه، وإنما أتى الشافعي بالنوع الأغمـض مـن طـرائق العـرب، لأن سـائر أنواع التصرفات العربية قد بسطها

---

[1] المصدر نفسه، 1/ 51.

أهلها، وهم أهل النحو، والتصريف، وأهل المعاني والبيان، وأهل الاشتقاق وشرح مفردات اللغة، **وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال فجميعه نزل به القرآن ولذلك أطلق عليه عبارة العربي**"[1].

1- يرى هذا النص أن الشافعي في تأسيسه لمسلمة اللسان التي أرادها مسلمة تأويلية "وهو بالجملة مبين أن القرآن لا يفهم إلا عليه" لم يذكر من "طرائق العرب" سوى النوع الأغمض، أما الطرق الأخرى المكونة لهاته المسلمة فقد ترك الشافعي الحديث عنها لأنها واضحة، وقد بسطها المختصون كل بحسب اختصاصه (أهل النحو والتصريف، وأهل المعاني والبيان، وأهل الاشتقاق وشرح مفردات اللغة، وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضات الأحوال).

والشاطبي بهذا لا يختلف عن أولئك الذين رأوا أن الأصوليين لم يعتنوا في فنهم إلا "بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان" وبذلك "دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون"[2] ذلك أن كلام العرب متسع جدا والنظر فيه متشعب فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة"[3] "التي تحتاج إلى استقراء زائد على استقراء اللغوي"[4] تحتاج إلى نظر الأصولي"[5] الذي لم تستهوه الأمور الدقيقة والغامضة،لأنه مولع بـ "الدقيق" و"الغامض" في حد ذاته بعيدا عن أية غاية أخرى، وإنما دفعته إلى

---

(1) الاعتصام، 808 - 809.

(2) الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين السبكي، كتب هوامشه وصححه مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط 1، 1404-1984، ص.1/ 7.

(3) المصدر نفسه، ص.1/ 7.

(4) المصدر نفسه، ص.1/ 7.

(5) المصدر نفسه، ص 1/ 7.

ذلك طبيعة عمله التأويلي الذي يختلف حتما وبالضرورة عن عمل النحوي واللغوي (أئمة اللسان) ذي الطابع الوصفي والتحليلي. إن الأصولي- كما أسلفنا- لا ينظر إلى "اللسان" بوصفه موضوعا، ولا باعتباره أداة للتحليل، ولكن بوصفه وسيلة للتأويل في الدرجة الأولى يوضح ذلك الشافعي إفصاحا حين يؤكد أن القرآن ولأنه نزل "بلسان العرب (...) لا بلسان العجم. فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تفهمه من غير هذه الجهة. **هذا هو المقصود من المسألة**"[1] يقصد مسألة لسان العرب، وفي بعدها التأويلي بالتحديد، ولعل ذلك ما أراد أن ينبه عليه الشيخ عبد الله دراز محقق كتاب الموافقات وأحد أبرز شراحه حين أفصح أن الأصولي لم يدرج في هذا الفن- يقصد علم أصول الفقه- إلا "ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر".

إن هذا "الدقيق" و"الأغمض" لم يكن في حقيقته سوى ثمرة عملية بحث الأصولي عن إبداع وصياغة مفاهيم وأدوات للفهم" (كالعام يراد به الخاص، والخاص يرادبه العام والسياق...) أدوات للقراءة والتأويل، هاته الأدوات التي لم تكن هي هدف النحوي ولا غاية اللغوي؛ ولم تكن سوى بحث مضن من أجل الوصول إلى تحقيق ملاءمة مقبولة بين أدوات ومفاهيم أنتجت في مجالات وميادين أخرى (كالنحو مثلا) وانطلاقا من أهداف مغايرة، وبين هذا البعد التأويلي الأصولي. فاختلاف العلم و"الصناعة" ناتج عن اختلاف الغايات والأهداف التي تستتبع اختلاف طبيعة التعامل ونوعية المنهج المتبع أيضا، فالاستثناء والأمر وهما من

---

[1] الموافقات، 2/ 50.

أدوات النحوي والأصولي معا، وفي الوقت نفسه، يختلفان باختلاف المجالين ينبهنا على ذلك الأصولي صاحب الإبهاج حين ألمح إلى أنك "لو فتشت كتب اللغة- بخصوص دلالة صيغة "أفعل" على الوجوب و"لا تفعل" على التحريم مثلا- لم تجد فيها شفاء في ذلك ولا تعرضا لما ذكره الأصوليون". وكذلك الأمر بالنسبة لـكتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو"[1]، لقد كان الأصولي باختصار يبحث عن شرائط صحة تلقي القول وتأويله بينما كان النحوي يبحث عن شرائط صحة استعمال الكلام وإنتاجه.

2- إن ذهاب الشاطبي إلى أن الشافعي لم يذكر من "طرائق" العرب وتصرفاتهم الثابتة من كلامهم إلا الأغمض تأويل وافتراض لم يفصح عنه الشافعي، ولم ينص عليه، وإكمال النص بأدوات أخرى وطرق ومفاهيم انتجت في اختصاصات أخرى (أهل النحو، وأهل اللغة ...) إنطاق للنص بما سكت عنه. والأولى والأسلم اعتبار ما أشار إليه الشافعي بداية لتأسيس وجمع ما كان متفرقا من مفاهيم رآها كفيلة ببناء جزء من العلم الذي رام بناءه- أصول الفقه- لقراءة النص القرآني والوصول إلى أحكامه الشرعية بعد أن "فسدت الألسن وتغيرت الفهوم فيحتاج إليه كما يحتاج إلى النحو"[2].

---

(1) الإبهاج، 1/ 7.

(2) الإبهاج، 1/ 8.

وإذا كان الشاطبي قد استقل تلك المفاهيم الجزئية التي أشار إليها الشافعي في النص المؤسس لمسلمة اللسان فإن ذلك أمر طبيعي تسوغه بداية التأسيس والتدوين لعلم كان غير واضح المعالم، وبدايات الأشياء، والعلوم بخاصة، تتميز عادة- كما هو معروف- بذكر الأهم والألصق بالموضوع المراد معالجته، الملائم لأهدافه التي رسمها وغاياته التي يطمح إلى تحقيقها، ويبتعد عن التفصيل والتطويل الذي هو من سمات المراحل المتأخرة من العلوم.

ولذلك فإن إكمال النص المؤسس للشافعي بما أشار إليه أبو إسحاق الشاطبي في نصه/ التعليق ربما يكون الدافع إليه رغبة غير معلنة في توسيع وتطوير مفهوم (مفهوم اللسان هنا) رآه الشاطبي قابلا لذلك، أو على الأقل قابلا للتدقيق حتى يستجيب لما رآه من ضرورة تقييد عملية القراءة والتأويل بمقيدات تمنعها "الشطط"، وتبعدها عن "الشُبَه"، وتجنبها الانحراف والزلل. إذا كان الأمر كذلك، فلما ذا يصر الشاطبي على ربط ما أراده من إضافة بالمؤسس الأول الشافعي؟ ألم يكن من الإنصاف للذات نسبة ذلك إلى نفسه؟

إذا كان من الممكن أن يُفهم من أن اهتمام الشاطبي بربط ما يريده بالشافعي وإلحاحه على نسبته إليه، على أنها محاولة من أبي إسحاق لإكساب إضافاته أو تدقيقاته سلطة علمية وشرعية قد لا توازي سلطتها إن هي تجردت عنه، ونسبت إلى غيره حتى وإن كان الشاطبي نفسه، لا سيما وهو يريد أن يواجه من خلال هاته الصورة النهائية التي يريد أن يصوغ بها مسلمة اللسان فعاليات علمية قوية، وتوجهات في قراءة النص

متنوعة، ترفض قراءاته، واستنتاجاته[1]، مما يجعل الاتكاء على الشافعي في هذه المرحلة ضرورة تتطلبها شراسة المعركة، ودعامة قوية تسند الشاطبي، وتسهل أمر تقبل آرائه، والتسليم بها، فإنه يمكن أن ينظر إلى الأمر ببساطة على أنه فهم أعمق لما أسسه الشافعي، وقراءة له في الاتجاه السليم هذا الاتجاه الذي ضيعه غيره، أو تجاهلوه.

3- إن شكوى الشاطبي من تجاهل كثير من الأصوليين للأخذ بمسلمة اللسان- كما أرادها صاحبها الشافعي حسب رأيه- تدخل في هذا الإطار "والذي نبه على هذا المأخذ في المسالة هو الشافعي الإمام، في رسالته في أصول الفقه وكثير من أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبه لذلك"[2] ومن باب التنبه أن ينظر حين القراءة والتأويل إلى النص ليس بوصفه نتاج لغة أو لسانا يضم من الطرائق والمنازعات التي أشار إليها الشافعي إفصاحا فحسب؛ وإنما ينبغي تجاوز ذلك إلى غيرها من المفاهيم التي تقع- بحسب الشاطبي- في حكم البدهي لوضوحها واهتمام أهل اللغة، والنحو، والتصريف بها، بل ويضاف إلى ذلك أيضا ما يتعلق بأخبار مقتضيات أحوال هذا اللسان. ينظر إلى كل هاته الطرائق التي يسميها الشاطبي بـ"أدوات الفهم".

---

(1) إلى الحد الذي يشعر فيه الشاطبي بالغربة، فيفصح عنها قائلا: "وجدت نفسي غريبا في جمهور الوقت."[الاعتصام، 1/ 33] بل وليخصص المقدمة للحديث عن الغربة انطلاقا من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "بدأ الإسلام غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء". مبرزا معاناته مع خصومه الذين يخالفونه قراءاته وآراءه، مما جعلهم يحاولون تقبيح ما وجهت إليه وجهي بما تشمئز منه القلوب"[الاعتصام، 1/ 35]، كاتهامهم إياه بمخالفة السنة والجماعة وبأنه من الروافض الذين يبغضون الصحابة، وبأنه كان يقول: إن الدعاء لا ينفع، وبأنه يجوّز القيام على الأئمة، وبمعاداة الأولياء.(انظر الاعتصام، / 35- / 36- 1/ 37).
وبخصوص حديث طوبى للغرباء ينظر مشكل الآثار، دار صادر بيروت.

(2) الموافقات، 2/ 51.

مما لاشك فيه أن حديث الشافعي عن لسان العرب يوحي فعلا بهذا الاتساع بل يفصح عنه "ولسان العرب أوسع الألسن مذهبا وأكثرها ألفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي"، غير أن الشاطبي، وهو يؤكد هذا الاتساع ويتبناه، يطمح إلى تجاوز ذلك، إلى تحديد وتفصيل وتدقيق بعض ما تركه الشافعي عاما، أو لنكتف بالقول بتبئيره، وتركيز النظر عليه من أجل تأسيسه مفهوما متميزا له شخصيته المفهومية والاصطلاحية وفعاليته الإجرائية كباقي المفاهيم الأخرى المكونة لمسلمة اللسان.

وإذا كنت أميل إلى أن الشافعي بتأسيسه لمسلمة اللسان بالمفاهيم التي أشار إليها في نصه المؤسس مجملة، ثم خص بعضها بعد ذلك بأبواب قصد تفصيل القول فيها توضيحا وتمثيلا قد أشار إلى أهم المفاهيم التي رآها كفيلة بتحقيق عملية الاستنباط من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي، وأن ما أشار إليه الشاطبي في نصه/ التعليق من أنواع التصرفات العربية الثابتة التي اختص بالكشف عنها ودراستها أهل النحو، واللغة، والصرف والاشتقاق، والمعاني والبيان، وأهل أحوال مقتضيات اللسان التي أراد الشاطبي إضافتها إلى مسلمة الشافعي، لم يسكت عنها الإمام لأنه لم يصرح سوى بالأغمض من الطرق، وتركه غيرها لأنها مبسوطة عند أصحابها من أهل الاختصاص الذين فصلوا القول فيها. ولكن لأنه ذكر كما نبه على ذلك الشيخ عبد الله دراز فقط ماله صلة مباشرة بفن الأصول باعتباره صناعة لقراءة النص. على الرغم من هذا الميل فإن ما أنهى به أبو إسحاق الشاطبي نصه/ التعليق ربما تكون الإضافة الأساسية التي لها علاقة مباشرة بمفهوم اللسان في بعده التأويلي، ولعلها هي أساس عودة الشاطبي لمفهوم اللسان. أقصد ما أطلق أبو إسحاق على المختصين الذين يقومون به اسم: **أهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال.**

وإذا كـان لكـل أهل اختصاص اختصاص يختصون به، وعلم يشتغلون بـه، فـإن هـذا العلـم علم أخبار مقتضيات أحوال اللسان" الذي يختلف بطبيعة الحـال عـن معاني الألفاظ في بعدها المعجمي الضيق لأن الشاطبي قد أشار إليها في الـنص/ التعلـيق حين تحدث عن أهل الاشتقاق و شرح مفردات اللغة" ومن غـير المعقـول أن يعود إليها في النص نفسه مرة أخرى ولا سيما وأن المقام مقام تعـداد للعلـوم المتمايـزة الـتي يـشتمل علـيها اللسان فإن هذا العلم لا يعرف له وجـود قائم الذات كما هو علم المعاني أو البيان وغيرها من العلوم المشار إليها في النص/ التعليق.

قـد يكـون هـذا العلـم المشار إليه هو ما أراد الشاطبي تأسيسه من أجل ضبط عملية قراءة القرآن الكريم وتفسير معجمه. وإن الادعاء بعدم وجود علم مؤسس واضح المعالم بهذا الاسم لا يعني إنكارا لوجود محتواه.

ولعـل هذا المحتوى هو ما أراد الشاطبي أن يعطيه شخصيته الاصطلاحية وفعاليته الإجرائية حتـى يتأسـس "علما" أو بالأحرى مفهوما جزئيا يندرج تحت المفهـوم الأعـم مفهـوم اللسان بحيث يمكن اعتماده كباقي المفاهيم الأخرى التي أشار إليها الشافعي في نصه المؤَسِّس.

3- معهود العرب/ معهود الأميين:

إن هـذا الاختـصاص المفـترض أن يقـوم بـه "أهـل الأخبار المتقولة عن العـرب لمقتـضيات الأحوال" الذي ورد في النص/ التعليق مجرد إشارة مجملة هو مـا سـيتطور إلى مفهـوم ولـيد عـن مفهوم اللسان، لصيق به. إنه مفهوم "معهود العرب" الـذي سـيحاول الـشاطبي أن يجعـل مـنه مقيِّدا تأويلـيا أساسيا لرفض

مجموعة من التأويلات التي رآها غير سليمة وغير معتبرة من جهة، ومن جهة أخرى لتأكيد شرعية تأويلات أخرى.

إن مفهوم "معهود العرب" مفهوم مرتبط ولصيق بالمفهوم الأعم "اللسان"، فكلاهما مما تعوَّد عليه العرب في خطابهم إذ "جرى [هذا] الخطاب (...) على معتادهم في لسانهم، فليس فيه شيء من الألفاظ والمعاني إلا وهو جار على ما اعتادوه"[1]. وإذا كان مما اعتادوه من "لسان العرب" و"معهودها"[2] ما يمكن أن تقعد له القواعد حتى يصبح آلة واضحة محددة المعالم، ومرسومة الحدود (كالنحو، واللغة، والاشتقاق)، فإن بعضا آخر مما يصعب صبه في قوالب مرسومة أو إخضاعه لقوانين ومعايير مضبوطة نتيجة طبيعته المتحركة مثل معاني الألفاظ ودلالتها وأحوالها التي قيلت فيها أو صاحبتها، وكل ذلك يدخل تحت مفهوم اللسان سواء بوصفه قواعد لسنية محضة أو باعتباره أحكاما سوسيولسنية صاغتها ثقافة مجتمع ذلك اللسان.

إن هاته القواعد السوسيولسنية هي ما يميزه الشاطبي بمصطلح خاص هو مصطلح معهود العرب الذي يختص به "أهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات أحوال الألفاظ". إنه تجسيد لثقافة المجتمع في جدلها مع اللسان المحض، أو ثقافة المجتمع التي أنتج فيها الخطاب في سياق علمي ومعرفي وتاريخي معين.

فعلاقة "اللسان" بـ"المعهود" إذن علاقة شمول وخصوص، علاقة الجزء بالكل الذي ينصهر فيه، وفي الوقت نفسه يتميز عنه بسمات وخصائص متميزة. فاللسان بمفهومه الشامل الواسع يتضمن "المعهود" ويعطيه طابعه اللغوي بينما

---

(1) الاعتصام، 2/ 805.

(2) الموافقات، 2/ 50.

يعطي 'المعهود' للسان طابعه الاجتماعي باعتباره أداة للتواصل في إطار جماعة اجتماعية معينة.

إن ارتباط مفهوم 'المعهود' بكل ما هو ثقافي واجتماعي، وطموحه للإحاطة بكل ذلك بالنسبة للمجموعة اللسنية التي ينتمي إليها، يجعل من الصعب ضبطه في إطار قواعد وقوانين تحكم تحركه بكيفية صارمة، فهو ليس معطى دلاليا يمكن امتلاكه 'بواسطة معرفة مطلقة، ثابتة بكيفية نهائية ضمن معجم يجب الانطلاق منه لمعرفة معاني الكلمات'[1] ولكنه عبارة عن تلك 'المعارف التي يقتسمها المتلفظ والمؤول حول الموضوع اللغوي'[2] والتي يكتسبانه بكيفية طبيعية، وحدسية، نتيجة كونهما ينتميان 'لجماعة اجتماعية معينة واحدة تجعلهما يشتركان مع باقي أعضائها في تجارب متنوعة المشارب'[3] شعورية وثقافية وغيرهما، فكلمة 'لحم' مثلا لا تستدعي حين استعمالها في الخطاب ضرورة التمييز بينها وبين ما يعتبر من مكوناتها عند المخاطبين، من شحم، وعرق، وعصب، وجلد، مادامـوا، ولأنهم يتقاسمون المعرفة نفسها بوصفهم أعضاء لمجموعة بشرية واحدة، يفهمون منها حين استعمالها وبكيفية حدسية أنها تعني كل ذلك مجتمعا.

اعتمادا على هذا المعطى يرفض الشاطبي تفسير من ذهب إلى أن شحم الخنزير حلال 'مقتصرا على تحريم اللحم دون غيره'[4]، مستدلا على ذلك بقوله الله تعالى: ﴿وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾ في قوله عز وجل في سورة البقرة: ﴿إِنَّمَا

---

(1) Language et discours, P.22.

(2) Language et discours, P.22.

(3) المرجع نفسه، ص 22.

(4) الاعتصام، 1/ 302.

﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾[البقرة/ 173]؛ لأن أبا إسحاق رأى في قصر معنى اللحم عليه دون غيره، مما لم يعهده العربي الذي يفهم حدسا ومن غير الرجوع للمعجم أن "اللحم يطلق على الشحم وغيره"[1] مما يكوّن الخنزير "حتى إذا خص بالذكر قيل: شحم؛ كما قيل: عرق، وعصب وجلد"[2] ولو كان المقصود بلفظ "اللحم" في الآية اللحم دون غيره "لزم أن لا يكون العرق والعصب ولا الجلد ولا المخ ولا النخاع ولا غير ذلك مما خص بالاسم محرما"[3] ولا شك أن في ذلك "خروجا عن القول بتحريم الخنزير"[4].

إن هذا المفهوم يصعب أيضا الوقوف على حدود مجاله مما يجعل تبيئته وتحيينه حين الرغبة في اعتماده معيارا تأويليا أمرا ضروريا وإلا أصبح التأويل شططا وهذيانا. ومن ثم فليس غريبا أن يرتبط هذا المفهوم/ المعيار بمفهوم بديل عنه، ومحين له، يعطيه بعده الزمني، والقيمي ألا وهو "معهود الأميين" الذي يحيِّن الموسوعة الثقافية والاجتماعية الممتلكة من قبل المتلقي، ويربطها بزمن الوحي، كما يقيِّم محتواها المعرفي فيسِمُها بـ"الأمية" التي تستتبع درجة معينة في التطور العلمي والمعرفي لهذه المجموعة اللسنية، يقول الشاطبي موضحا العلاقة التي تربط مفهوم "معهود العرب" ببديله "معهود الأميين": "الشريعة التي بعث بها النبي **الأمي** صلى الله عليه وسلم إلى العرب خصوصا وإلى من سواهم عموما إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف **الأمية**، أولا. فإن كان كذلك فهو معنى كونها

---

[1] الاعتصام، 1/ 302.

[2] المصدر نفسه، 1/ 302.

[3] الاعتصام، 1/ 302.

[4] المصدر نفسه، 1/ 303.

أمية أي منسوبة إلى **الأميين**، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما **عهدوا**، فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها، **فلا بد أن تكون على ما يعهدون والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية**[1].

إن تغير الإضافة في المركب الإضافي "معهود العرب" من العرب إلى الأميين هو عملية تبييء وتحيين للمفهوم حتى يتسم التأويل الناتج عن اعتماده بالشرعية والمصداقية. إن مفهوم المعهود المضاف إلى العرب بوصفهم الجماعة اللسنية التي أنتجته فطبع خطابها بطابعها، وميزه عن غيره من الخطابات اللسنية الأخرى- المسماة أعجمية- مفهوم إجرائي يحدد ثقافة الجماعة اللسنية وعاداتها في استعمال هذا اللسان في تفاعله مع البيئة المعرفية والثقافية لهذه الجماعة، ومن بين ذلك مراعاة ما يناسب هذا اللفظ أو ذاك من دلالة بحسب ما أنتج له من معان عبر تاريخ الجماعة اللسنية التي ينتمي إليها ذلك اللسان، ووفق ما تمتلك هاته الجماعة من معطيات علمية ومعرفية وثقافية حول ذلك اللفظ ودلالته. إنه يعبر عن المشترك الذي تحمله الجماعة اللسنية عن المعجم.

ولأن هذا المفهوم الإجرائي يتسم بطابع التجريد، فهو يدور حيث دارت الجماعة اللسنية من حيث ثقافتها، ومن حيث مستوى ودرجة موسوعتها. فإننا حين التعرض لتفسير القرآن الكريم لا نتحدث- بحسب الشاطبي- عن معهود العرب بإطلاق العرب؛ بل عن "معهود" للأميين العرب الذين نزل القرآن بلسانهم". لأن العرب بوصفهم جماعة لسنية قد تختلف موسوعتهم المعرفية، أي "معهودهم" باختلاف الزمان والمكان وتفاعل الإنسان معهما- الإنسان العربي هنا- أو بالأدق المتكلم بالعربية التي أصبحت ملكة له، كما سنرى ذلك بعيد

---

(1) الموافقات، 2/ 53 -54.

حين. إن المعهود الذي ينبغي أن يشغل لتفسير القرآن الكريم وتأويله ليس "المشترك بين الجماعة اللسنية المتصفة بكونها عربية في كل زمان ومكان، وإنما معهود الأميين فحسب، أي ذلك "المشترك" الذي تقتسمه الجماعة التي حضرت نزول الوحي، وحازت دلالات الألفاظ التي نزل بها واستعمالاتها المختلفة التي كانت لها عند العرب "إنه لابد في فهم الشريعة من اتباع الأميين- وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم-"[1]، ومن ثم فلا غرابة أن نجد الشاطبي يرفض تفسير قوله تعالى ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: 6] اعتمادا على معطيات علم الهيئة،[2] "لأن ذلك من قبيل مالا تعرفه العرب"[3] الذين نزل القرآن بلسانهم ووفق ما يمتلكون من معطيات معرفية "والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها"[4] والعرب حسب الشاطبي لم تعهد- كما أسلفنا- "إلا ما وصفها الله بها من الأمية"[5].

انطلاقا من هذا الاعتبار تصبح الدعوة التي أطلقها عمر بن الخطاب من على المنبر بعد أن سئل عن معنى التخوف في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: 48] للاهتمام بالشعر الجاهلي والمحافظة عليه: "يا أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم"[6]، والتي يذكر بها الشاطبي، تصبح دعوة للمحافظة على جزء مهم وأساسي من الموسوعة التي

---

(1) الموافقات، 2/ 62.

(2) يعرفه الخوارزمي في مفاتيح العلوم فيقول: "علم الهيئة هو معرفة تركيب الأفلاك وهيئتها وهيئة الأرض". مفاتيح العلوم، أبو عبد الله محمد الخوارزمي، تقديم جودة فخر الدين، دار المناهل،ط1، 1411-1991،ص 196.

(3) الموافقات، 2/ 37.

(4) الموافقات، 2/ 37.

(5) المصدر نفسه، 2/ 54.

(6) المصدر نفسه، 1/ 37.

امتلكها العربي الذي نزل الوحي عليه، وفي زمانه. هاته الموسوعة التي ينبغي أن تمثل- بحسب الشاطبي- الرصيد ليس المعجمي فحسب، وإنما المعرفي أيضا لكل من رام تفسير النص القرآني[1]. يمثل الشعر الجاهلي من هذا المنظور أحد المكونات المهمة لمفهوم المعهود الذي يؤسسه الشاطبي، فهو "الديوان" أو السجل أو المؤلّف الضخم ضمن المكتبة الكبرى التي هي "المعهود" و"المشترك" الذي ورثته الجماعة اللسنية.

4- اللسان قدرة تواصلية

هكذا يصبح اللسان في شموله (اللسان المحض إضافة لمعهود العرب)، وبالخصائص التي أشرنا إليها سابقا قدرة متعالية في عمومها عن المتكلم/ المتفهم الفرد مهما بلغ مستوى تحصيله من هذا اللسان إلا إذا كان بشرا يتميز بخصائص لم تعط كل البشر، وله قدرات تفوق قدرات البشر كأن يكون نبيا مرسلا، يقول الإمام الشافعي: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي"[2].

غير أن هاته القدرة تتحقق في مجموع متكلمي هذا اللسان "وهكذا لسان العرب عند خاصتها وعامتها لا يذهب منه شيء عليها"[3] مثلها في ذلك مثل العلم بالسنة الذي "لا نعلم رجلا جمع السنن"[4]. لكنه إذا جمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن، وإذا فرق على كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها،ثم كان ما ذهب عليه منها موجودا عند غيره"[5].

---

(1) سنرجع إلى هذا المفهوم حين الحديث عن حدود التأويل في الباب الثاني، وثمة سيتم التعرض للاختلاف المثار حوله.

(2) الرسالة، ص.42.

(3) الرسالة، ص.42.

(4) المصدر نفسه، ص.42.

(5) المصدر نفسه، ص 43.

تـبرز هـذه المقارنـة الـتي يقـيمها الـشافعي بين القدرة اللغوية للجماعة البـشرية صـاحبة "اللسان"- العربي هنا- وبين علم السُنن تبرز بكيفية أكثر جلاء ووضوحا طبيعة هذه القدرة. إنها قدرة تمتاز بالتعالي عن المتكلم الفرد، وتتجسد إمكانـية مثالـية عـند المجموعة المتكلمة بهذا اللسان، كما توضح هذه المقارنة أنه بالرغم من خصيصة الاشتراك التي تتسم بها هذه القدرة والتي تجعلها موزعة بين أفـراد المجمـوعة، فـإن مـستوى تحـصيلها يختلف من فرد لآخر، بحسب مستوى تحصيله لهذه القدرة، تماما كما هم علماء السنة مختلفون في مدى تجميعهم للسنن "وهـم في العلم طبقات منهم الجامع لأكثره [العلم بالسنة]، (...)، ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره"[1].

إن هذه القدرة اللغوية المسماة "لسان العرب" عند الأصوليين ليست قدرة حكـرا على العربي، ابن اللغة الأصلي، بل هي في متناول كل من أراد أن يصير مـن أبـنائها بالاكتساب والتعلم يقول الشافعي "ولايعلمه [لسان العرب] إلا من قـبله عـنها.ولا يـشركها فـيه إلا من اتبعها في تعلمها منها"[2]، ويمثل أبو إسحاق لـذلك بـ" سـلمان الفارسي وغيره"[3] الذي "ليس بعربي اللسان"[4] و"تكلف ذلك حتى علمه"[5].

بـناء علـى مـا سبق، فإن على هذا المتكلم المتفهم الأجنبي عن المجموعة البـشرية الأصـلية للـسان الـذي يطمـح أن يـصير لـيس فقط أحد المتكلمين به فحـسب؛ وإنمـا أحـد مؤولـي وقارئـي نـصه المعجز أن يصير كالعربي في كونه

---

(1) المصدر نفسه، ص.43.
(2) الرسالة، ص 44.
(3) الاعتصام، 815.
(4) المصدر نفسه، 2/ 815.
(5) المصدر نفسه، 2/ 815.

عارفا بلسان العرب بالغا فيه مبالغ العرب أو مبالغ الأئمة المتقدمين كالخليل، وسيبويه، والكسائي، والفراء ومن أشبههم وداناهم[1] غير أنه ليس المراد بذلك أن يكون حافظا كحفظهم،وجامعا كجمعهم وإنما المراد أن يصير فهمه عربيا في الجملة[2] وينبه الشاطبي على أنه ليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة[3] لأن الأدلة تدل على أن بعض اللغة يعزب على بعض العرب[4] وأنه قد يذهب على العربي المحض بعض المعاني الخاصة[5].

يبدو من خلال هاته النصوص أن قدرة المتكلم المتفهم لا تحدد أساسا بالحفظ والجمع وإن كان هذان مما يرفعانها للاقتراب من القدرة المتعالية التي تمتلكها الجماعة اللغوية في عمومها وإنما يحددها ذلك الأمر الذي يجعل فهم المتكلم/ المتفهم عربيا في الجملة بحيث يصير فهم خطابها له وصفا غير متكلف ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب[6]. إن قدرة المتكلم/ المتفهم العربي- ومن يصير كذلك- تتجسد إذن في ذلك الوصف الذي يحوزه، فيجعله قادرا على فهم الخطاب العربي فهما طبيعيا بعيدا عن التكلف، و التوقف. إنها القدرة التي يكتسبها العربي، ابن لغته الأصلية بصورة فطرية- إن شئنا- لكونه ولد في عشيرة لغوية تتحدث اللسان نفسه، ويمتلكها غيره بالاكتساب والتعلم. ومن ثم فهي ليست جمعا ولا حفظا وإنما أساسا وصفا أو كما سماها ابن خلدون (732 - 808) معاصر الشاطبي (ت.790هـ) ملكة

---

(1) الاعتصام، 2/ 809.

(2) المصدر نفسه، 2/ 809.

(3) الموافقات، 4/ 84.

(4) الاعتصام، 2/ 812.

(5) المصدر نفسه، 2/ 810.

(6) الموافقات، 4/ 85.

أي صفة[1] راسخة[2] إنها ما يمكن المتكلم/ المتفهم من إنتاج الكلام وفهمه في بعده اللسني المحض، وبعده السوسيولسني، أي بعده الخطابي الذي يتجاوز الجملة حيث يتحكم النحو-كما رأينا- إلى الخطاب حيث أهمية المحيط السياقي والمقامي، وحضور ثقافة المجتمع من خلال المساهمين في فهم الخطاب وإنتاجه.

ضمن هذا الإطار يمكن أن نفهم توقف أبي إسحاق الشاطبي عند قول أبي عمر الجرمي (ت: 225هـ) [3] المشهور أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس [في الفقه] [4] من كتاب سيبويه[5]. لقد رفض الشاطبي التأويل الذي أعطي لهذا القول والذي جعل من كتاب سيبويه كتابا في التربية أو المنهج يكسب المشتغل به القدرة على "النظر" و"التفتيش"؛ يقول الشاطبي: "وفسروا ذلك بعد الاعتراف بأنه كان صاحب حديث، وكتاب سيبويه يُتعلم منه **النظر والتفتيش**"[6]، وذهب إلى أن المقصود من كلام الجرمي شيء آخر تماما إذ "المراد بذلك أن سيبويه وإن تكلم في النحو، فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبين في كل باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني، ومن هنالك كان الجرمي على ما قال"[7].

---

(1) لاحظ التشابه بين كلمة "وصف" يستعملها الشاطبي ولفظة "صفة" التي يستعملها ابن خلدون.

(2) مقدمة ابن خلدون، تح، عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط3، 3/ 1279.

(3) هو أبو عمر صالح بن إسحاق البجلي مولى لهم، نزل في جرم، فنسب إليهم، إمام العربية، وكان صادقا ورعا خيرا، إليه انتهى علم النحو في زمنه، توفي سنة خمس وعشرين ومئتين، له ترجمة في السير (10/ 561-563).

(4) ما بين معقوفتين ليس موجودا في النسخة التي حققها عبد الله دراز والتي نحيل عليها، وإنما من زيادة النسخة التي حققها مشهور بن حسن آل سلمان سنة 1997.

(5) الموافقات، 4/ 83.

(6) المصدر نفسه، 4/ 83.

(7) الموافقات، 4/ 83.

لاشك أن توقف الشاطبي عند قولة الجرمي المشهورة، وتغييره للتأويل الذي أعطي لها بذلك التأويل الذي رآه الأنسب للإفصاح عن مقصوده؛ إنما يريد أن ينبه على شيء يبدو أنه أصبح أمرا مسلما به في عصره، وثقافة يشاركه فيها غيره[1]، ألا وهو أن سيبويه تجاوز في "الكتاب" الجملة حيث يتحكم النحو "ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع و المفعول منصوب" إلى ما يتعلق بمتكلم الكلام، ومتلقيه، وسياقه، باختصار إلى الخطاب "حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان".

ولا يخفى مدى ارتباط هذين العلمين بالخطاب بكل ما يشترطه الخطاب من إدماج للمتلقي، والمتكلم، وسياق الكلام، في إنتاج المعنى وتفهمه، وتجاوزهما لحدود الجملة المشروطة بحدود النحو المعروفة ولا سيما علم المعاني الذي يقوم على "رعاية المطابقة لمقتضى الحال"[2] بوصفه "ثمرة"[3] هذا العلم الذي يعرفه العلماء بانه "علم يعرف به أحوال اللفظ الذي يطابق مقتضى الحال"[4]، ويجعل المعاصرون "موضوعه" بلغة تقترض ألفاظها ومفاهيمها من معجم اللسانيات المعاصرة "هو دراسة ملاءمة الخطاب لسياق التلفظ" الذي يشمل، بالإضافة إلى عناصر أخرى، العلاقات المتبادلة بين المساهمين في الخطاب (المتكلم و المخاطب)"[5]. من هنا يصبح "اللسان" في أصول الفقه لسانا أوسع

---

(1) على الأقل يشاركه في هذا الراي ابن خلدون الذي، يقول: "وأكثر ما يقع للمخالطين لكتاب سيبويه فإنه لم يقتصر على قوانين الإعراب فقط" [المقدمة 560].

(2) جامع العبارات في تحقيق الاستعارات، احمد لطفي الطرودي، تح، محمد رمضان الجربي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراتة،ط1، 2/ 132.

(3) المصدر نفسه، 2/ 132.

(4) التعريفات، الجرجاني، تح، عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط1،1407، 1987، ص201.

(5) Ahmed Moutauakil, Réflexions sur la theorie de la signification dans la pensée linguistique arabe, p.31.

مـدى، وأبعد أفقا من اللسان كما تعامل معه النحوي أو اللغوي؛ يقول السبكي في الإبهـاج: "ولما كان الفقه مستندا إلى الكتاب والسنة ويحتاج في أخذه منهما إلى قـواعد جمعـت تلـك القـواعد في علـم وسمـيت (أصـول الفقه) (...) وتلك القـواعد منها ما لا يعرف إلا من الشرع، ومنها ما يعرف من اللغة بزيادة على ما تصدى له النحويون واللغويون"[1].

وبـتجاوز اللـسان بالتـصور الأصـولي، للسان كما تصدى له اللغويون الـذين حـصروه في اللفظـة المفردة، أو النحويون الذين قصروه على الجملة، إلى الخطـاب يـصبح هـذا اللـسان قـدرة تواصلية[2] تتأبى على أن تختزل في قواعد الـنحو المعـروفة. فالفعـل اللغوي لا يمكن اعتباره قطعة متحفية (أثرية)،أو شيئا خارقـا نعرضـه للمشاهدة خارج الظروف التي ساهمت في إعطائه الحياة[3]، بل فعل خطابي منفتح على كل شروط إنتاج الكلام وتأويله من سياق، ومساهمين في الخطـاب، وما يحمل هؤلاء عن بعضهم البعض من آراء، وما يشملهم ويحيط بهم من محتوى ثقافي عام.

---

(1) الإبهاج، ص.9/ 1.

(2) ارتبط مفهوم القدرة التواصلية بالعالم الانتوغرافي هايمس الذي استعمله لأول مرة في عرض له بجامعة يشيفا سنة 1966، غير أن هذا العرض لم يكتب له النشر إلا في سنة 1971.

إن هايمس الذي يبدو أنه أطلق هذا المصطلح في مقابل المصطلح التشومسكي المشهور القدرة النحوية لايريد الانفراد به، فهو يصرح بأن هذا التعبير القدرة التواصلية دخل مجال الاستعمال العام من دون أن يكون معزوا بالضرورة لكاتب معين [D, Hymes ,Vers la compétence de communication, p, 124] حتى وإن كان هايمس نفسه. ولذلك فهو يستعرض كل الأبحاث التي أشارت إلى المصطلح ولا سيما تلك المتعلقة بتعلم وتعليم اللغات، أو حتى تلك التي حامت حوله فقط ذاهبا إلى انه بمجرد ما اصبح من المقبول الأخذ بعين الاعتبار نوعا من أنواع القدرة الأكثر اتساعا من تلك التي تحصر نفسها في المعرفة النحوية [المحضة]، كان من الممكن أن يخطر على بال كثير أن يضيفوا لمصطلح قدرة ألفاظ التواصل المرجع نفسه، ص 123].

ومن ثم يمكن اعتبار القدرة التواصلية مفهوما جاء ليتجاوز مفهوم القدرة النحوية ليشمل أيضا الوسائل والأساليب التواصلية، ليس باعتبارها شيئا خارجا عن اللغة، وإنما بوصفه مكونا من مكوناتها المندمجة وغير القابلة للتجزيء الثنائي المعروف: لسان/ كلام، أو قدرة/ إنجاز [انظر: D, Hymes, Vers la compétence de communication ,Traduit, par France Mulger, Paris, Hatier-Cdif,p.123-124].

(3) Langage et discours,p.16.

مـن دون شـك فـإن هـذه القدرة التواصلية التي يجسدها لسان العرب، بهـذه الـصيغة التي وصلنا إليها تختلف عن القدرة بمفهوم تشومسكي الذي يقيم تمييـزا أساسيا بين القدرة competence (المعرفة التي يمتلكها المتكلم- المستمع عـن لغـته) والأداء performance (الاسـتعمال الفعلي للغة ضمن السياقات الملموسـة)[1]، بين القدرة بوصفها نسقا مجردا من القوا عد الضمنية للجمل التي تنتجها الذات المتكلمة[2] وبين الإنجاز الفعلي لهاته القواعد[3] باعتباره أداء.

إن القدرة توجه كل اهتمامها للجملة ولا تعبأ بالخطاب، إنها تتجاهله بـشكل كامـل تقـريبا[4]. إنهـا تتركـه في مكان أشبه بزاوية النسيان[5] إذا ستعرنا التعليق الذي وجهه تشومسكي نفسه لدوسوسير بخصوص مفهوم الجملة.

إن لـسان العـرب بوصـفه قدرة تواصلية، حاول أن يجسد الأصوليون من خلالـه الـصيغ والطـرق الخاصة لاستعمال اللغة وفهمها عند العربي، صاحب هـذا اللـسان، مـن أجـل تحقيق مستوى أعلى من التواصل بين مرسل الرسالة ومتلقيها.

إلا أن التواصـل إذا فهم باعتباره إرسال رسالة لشخص ما حول مسألة معيـنة، بمقصد خاص[6] فإنه يقتضي بالإضافة إلى المعرفة باللسان، معرفة بمقصد صاحب الرسالة. ذلك ما وعاه الأصوليون، بل ونظروا له إلى الحد الذي يختصر فيه أحد شراح الأصوليين المعاصرين عملهم في علم الاستنباط، موضوع أصول

---

(1) Noam Chomsky, Aspects de la théorie syntaxique, traduction de Jean-Claude Milner, Seuil, 1971, p.13.

(2) Pragmatique pour le discours littéraire, Dominique Maingueneau,Bordas, Paris,1990, p.1.

(3) Pragmatique pour le discours littéraire, p.10.

(4) المعرفة اللغوية، نوم تشومسكي، تر، محمد فتيح، دار الفكر العربي، القاهرة،ط1، 1413- 1993، ص.78.

(5) المرجع نفسه، ص 78.

(6) Gérard Vigner,Lire: du texte au sens, p.11.

الفقه، في ركنين أساسين لا ثالث لهما، يقصد اللسان والمقاصد، يقول الشيخ عبد الله دراز من هذا البيان، علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنيين: **أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها**[1].

وبالانتهاء إلى المقاصد نكون قد وصلنا إلى المسلمة الثانية من مسلمات القراءة التي بناها الأصوليون.فما طبيعة هذه المسلمة؟ وما هو دورها في القراءة والتأويل؟وما إشكالاتها المنهجية؟

---

(1) مقدمة المحقق، الموافقات، 1/ 4.

الفصل الثاني

مسلمة المقاصد

1- المقاصد ين الرفض والقبول في النقد الحديث
   1- إقصاء المؤلف ومقاصده.
   2- عودة المؤلف ومقاصده.
2- المقاصد عند الأصوليين.
3- المقاصد مسلمة.
4- المقاصد مسلمة تأويلية.
5- المقاصد: التعريف والأقسام.
   1- التعريف.
   2- الأقسام:
      1- قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء.
      2- مقصد الإفهام.
6- إشكال معرفة المقاصد.
7- طبيعة الرؤيا الأصولية لعلاقة النص بالمقاصد.

الفصل الثاني

مسلمة المقاصد

إذا كان التواصل محكوما بالضرورة بوجود مرسل هو مصدر الرسالة ومنتجها، ومستقبل عليه مهمة قراءتها وفهمها، فهو أيضا محكوم وقبل كل شيء بامتلاك هذه الرسالة أولا، أي امتلاك محتوى للمعنى يراد تبليغه سواء من أجل الإخبار، أو التأثير...[1] أو أي شيء آخر مما تستهدف الرسالة- باعتبارها كذلك-تحقيقه.

إن هذا المعنى أو المحتوى المراد بثه وتبليغه، يختلف إدراكه بحسب وضعيات إنتاج الكلام وتأويله، وبحسب مرسل الرسالة ومتلقيها والعلاقة التي تربط بينهما، وبحسب طبيعة الرسالة ذاتها.

فالرسالة اللغوية ذات البعد العملي، أو النفعي المحض مثلا والتي تتم بين متخاطبين اثنين محددين (رسالة تحدد موعدا، طلبا، دعوة، إلخ) تختلف حتما عن غيرها من الرسائل الأخرى التي لها غايات مغايرة تتجاوز البعد الوظيفي المحض إلى غيره من أبعاد الوجود الإنساني (جمالي، شرعي،...)، وتستهدف مخاطَبين متنوعين مختلفة أزمانهم وأمكنتهم.

كما تختلف الرسالة أيضا في الخطاب الشفوي الحواري عن الرسالة المكتوبة. فالرسالة في الحالة الأولى حوار شفوي بين ذاتين حاضرتين، وضمن مقام مشترك لإنتاج الخطاب وتأويله، تقوم فيه الأسئلة والأجوبة بدور حاسم في إدراك مراد المخاطب، ودفع سوء الفهم عنه، ذلك أن سوء الفهم يكاد يكون

---

(1) Gerard Vigner, lire: du texte au sens, p. 11.

سمة مميزة لكل الخطابات،أو هو قدرها الذي لا تستطيع الفكاك عنه، ولا ينجو الخطاب الشفوي ذاته من هذا الأمر، إن إزالة الالتباس ضمن التواصل اليومي أيضا لم تكن أبدا تامة، وإن سوء الفهم شرط دائم بالنسبة لهذا النوع من التواصل[1]، لكن يتعلق الأمر دائما بسوء فهم يجب إزاحته[2]. ولا يتم ذلك إلا بلعبة الأسئلة والأجوبة[3] التي لها وحدها القدرة على تمكين المتخاطبين من فحص ومراجعة التأويل ضمن المقام وفي وقت إنجاز الحوار[4]، مما يجعل التيقن من مراد المخاطب أمرا متيسرا يمكن التحقق منه في كل لحظة وحين.

أما الرسالة في الحالة الثانية فهي خطاب مكتوب، انفصل عن مرسله، فانقطعت علاقاته الأصلية مع قصد المؤلف[5]، وتوجه نحو متلقين متنوعين لم يحضروا لحظة ميلاده ولا عاينوا تلفظه، فغاب المقام المشترك للمتخاطبين، فالمتخاطبان ضمن التبادل النصي ليسا حاضرين في المكان نفسه[6].

هذا المقام المشترك الذي يوفر وحده دون غيره إمكانية قيام حوار بين المرسل والمتلقي، إذ الحوار تبادل للأسئلة والأجوبة[7]، كما يؤكد بول ريكور، ولاشيء من هذا يمكن حصوله بين صاحب الرسالة ومتلقيها في الخطاب المكتوب: ليس هناك تبادل من هذا القبيل بين الكاتب والقارئ[8]، فالقارئ لا

---

(1) Pierre Bonge, Logique argumentation, conversation, Petre lang, Berne, 1983.p.149.

(2) المرجع نفسه، ص، 149.

(3) Paul Ricoeur, Du texte a l'action, essais d'herméneutique ,tome 2,Paris, Seuil,1986,p.165.

(4) المرجع نفسه، ص، 165.

(5) المرجع نفسه، ص، 165-166.

(6) Maurice Courtier, La figure de l'auteur Seuil, 1995, p.241.

(7) المرجع نفسه، ص، 139.

(8) Du texte a l'action, p.139.

يستطيع مساءلة الكاتب والكاتب لا يجيب القارئ"[1]. لأنهما ببساطة "-على الأقل في أغلب الحالات- (...) متباعدان الواحد عن الآخر في المكان والزمان"[2]. فلا الكاتب حاضر ليجيب، ولا القارئ قادر على أن يطلب منه بيانات أو تفسيرات"[3] إذ تقوم مقام الكاتب رسالته التي اقتضاها غيابه عن فضاء القارئ، وتقف بديلا يفصله عنه فـ"القارئ غائب عن فعل الكتابة، والكاتب غائب عن فعل القراءة"[4].

إن هذه الوضعية لن تكون من دون نتائج. ولعل من بين نتائجها أن أي حديث عن أي حوار بين القارئ والمؤلف عبر المؤلف سيكون حديثا فيه كثير من التسامح، أو هو حديث خرج عن معناه الحقيقي إلى معنى آخر مجازي: "لا يكفي القول إن القراءة حوار مع المؤلف عبر مؤلَّفه"[5] فذلك كما تم الإلماع إليه لا يتم حقيقة إلا بتحقق شرط الحضور المشترك والفعلي لكلا طرفي الرسالة، وهذا مما لا يتوفر للرسالة المكتوبة عادة،فـ"شروط التأويل المباشر من خلال لعبة السؤال والجواب، إذاً من خلال الحوار،لم تتحقق أبدا مع الكتابة"[6]، وإلا فما الداعي للرسالة المكتوبة أصلا.

ضمن هذه الوضعية التواصلية المؤجلة ينبغي الحديث عن علاقة أخرى تربط القارئ بالرسالة المكتوبة، علاقة ذات طبيعة مغايرة: "يجب القول إن علاقة القارئ بالكتاب هي ذات طبيعة أخرى مختلفة"[7]، إنها "ليست حالة خاصة لعلاقة

(1) La figure de l'auteur,p, 139.

(2) La lecture, p.13.

(3) La figure de l'auteur, p.241.

(4) المرجع نفسه، ص 139.

(5) المرجع نفسه، ص 139.

(6) Du texte a l'action, p.77.

(7) المرجع نفسه، ص 139.

المتكلم بالإجابة،ليست علاقة للتخاطب ولا للحوار[1] ذلك أنه حيث يحتل القارئ للرسالة المكتوبة مكان المحاور في الكلام الشفوي المتبادل فإن الكتابة لا يمكنها إلا أن تشغل مكانين في الوقت نفسه "مكان العبارة المنطوقة والمتكلم معا[2].

وأخيرا فإن أهم ما يمكن استخلاصه وتأكيده مما قيل سابقا، هو أن الأمر بالنسبة للخطاب يختلف اختلافا كبيرا "حينما يكون موجها لمخاطب حاضر ضمن مقام الخطاب وبينه حينما يتوجه- كما هو الحال عادة في كل مظاهر الكتابة- إلى كل من يعرف القراءة. فبدلا من التوجه إليك فقط، إلى شخص ثان، ما هو مكتوب يتوجه إلى المستمعين الذين يقوم هو ذاته بخلقهم[3] وبقوة الكلمات المكتوبة وحدها لا غير.

تشبه إلى حد بعيد هاته العلاقة التي تربط الرسالة المكتوبة بمتلقيها في بعض جوانبها العلاقة التي تربط النص القرآني بقارئيه، على الرغم من الطابع الشفوي الذي ميز نزول الرسالة الإلهية على مبلغها، وإن كانت أسباب ذلك لا تعود ولا تتعلق بسمة الشفوية أو الكتابة، وإنما تتعلق بشيء آخر تماما، إنه يرتبط "بالوضع الوجودي للمتكلم الإلهي"[4]، ذي "الصفة الوجودية المفارقة[5] كما يدعوه الدكتور أحمد العلوي، هذا الوضع الذي يستتبع بالضرورة استحالة تحقق شرط الحضور المشترك لطرفي الرسالة.

---

(1) Du texte a l'action,p.139.

(2) المرجع نفسه، 138.

(3) المرجع نفسه، 189.

(4) الطبيعة والتمثال،مسائل عن الإسلام والمعرفة، أحمد العلوي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط،ط1، 1988، ص 202.

(5) المرجع نفسه، ص.207.

إن ذات المتكلم بالقرآن المفارقة للذات القارئة تؤدي إلى نشوء معطى خطابي متفرد يتمثل في استحالة قيام حوار متبادل يعتمد على السؤال والجواب، إن هذا المعطى الخطابي هو ما جعل الباقلاني يرفض القبول بتسمية كلام الله تعالى خطابا على وجه الحقيقة، يقول: "ولذلك أحلنا أن يكون كلام الله عز وجل (...) مخاطبة على الحقيقة"[1]، لأن المخاطبة والخطاب تقتضي "وجود مكلَّم (...) وفي ضمن ذلك وجود قول من المخاطِب لمخاطَبه وقبول أو رد كلام يجري مجرى الجواب لمكلمه"[2].

إن اقتضاء الخطاب لوجود المخاطِب والمخاطَب، والكلام الذي يجري مجرى الجواب لا يكفي لتسمية الكلام خطابا (أو حوارا) بل لابد من الشرط الحاسم والفاصل، أقصد الحضور المشترك لطرفي الرسالة، يقول الباقلاني مؤكدا ذلك: "اعلموا أن الكلام (...) لا يوصف بأنه خطاب دون وجود مخاطَب به يصح علمه بما يراد منه وتلقيه عن المتكلم به، لأن قولنا خطاب يقتضي مخاطبا مواجَها به، ومخاطبة هو من باب المفاعلة، (...) وذلك مما لا يصح إلا من اثنين كلاهما موجودان"[3].

إن إدراك القدماء لهذه الطبيعة التي تميز الرسالة الإلهية عن "الخطاب" بالمعنى الذي أعطاه إياه الباقلاني (أو إن شئنا "الحوار" بالمعنى الذي أشار إليه "بول ريكور)، استتبع عندهم الوصول إلى حقيقة خطابية كبرى، مفادها صعوبة الوصول إلى مراد المتكلم انطلاقا من خطابه، حين يحول حائل دون السماع منه مباشرة، ولم يعد يتوفر سوى على خطابه، يقول الأصولي شمس الدين

---

(1) التقريب والإرشاد، 1/ 335.

(2) المصدر نفسه، ص، 335.

(3) المصدر نفسه، ص، 335.

الخويـي[1]، وهـو يحـاول استجلاء الفرق بين الخطاب الإلهي والخطاب البشري "علـم التفسير عسير يسير، **أما عسره فظاهر من وجوه، أظهرها أنه كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه،ولا إمكان للوصول إليه، بخلاف الأمثال و الأشعار، فإن** الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم بأن يسمع منه أو يسمع ممن سمع منه، أما القـرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول عليه الـسلام،وذلك متعذر إلا في آيـات قلائل. فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائـل، والحكمـة فـيه أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد"[2].

لعـل الفارق المميز بين أنواع الخطابات التي وقف عليه كل من الباقلاني وشمـس الـدين الخويـي، لا يكمـن في سمـة الشفوية أو الكتابة التي تطبع هاته الرسـالة أو تلك،كمـا ذهـب إلى ذلك بول ريكور، ولكن يكمن أساسا في توفر الحـضور المـشترك لكـلا طرفي الرسالة، المرسل والمرسل إليه، أو عدم توافره، إذ أي فـرق- كمـا يتـساءل جـان موليـنو (Molino Jean) مـستنكرا- وأي اخـتلاف أساسـي بـين مـثال شفوي وآخر مكتوب، بين شعار (إعلان) سياسي مكـتوب وآخـر إشـهاري أو سياسـي شـفوي؟[3]. إن الاخـتلاف بـين الـنص المكـتوب، والـنص الـشفوي، إن كـان هـناك اخـتلاف، ينبغي أن يتأسس على

---

(1) هـو قاضـي القـضاة شمـس الـدين أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر الخويي الشافعي، ولد سنة ثلاث وثمانين وخمـسمائة، دخـل خراسـان وقرأ بها الأصول على قطب الدين المصري، وقرأ العقليات على فخر الدين الرازي، ... لـه كـتاب في الأصـول وآخـر في النحو، وآخر فيه رموز فلسفية. مات في شعبان سنة سبع وثلاثين وستمائة (شـذرات الـذهب في أخـبار من ذهب، عبد الحي بن العماد، دار الفكر، 5/ 183، ثم سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تح،بشار عواد معروف ومحيي الدين هلال، مؤسسة الرسالة، 1985،1405،ط 1، 23/ 64.

(2) البرهان في علوم القرآن، 2، 1/ 16.

(3) Jean Molino, Interpréter, in interprétation des textes, sous la direction de Claude Reichler, Minuit, p.41.

اختلاف طبيعة المكونات التي تكون كل واحد منهما، وليس على أمر خارجي قد يتوفر لبعض النصوص ولا يتوفر لأخرى، يقول مولينو "إذا كان ولابد من التفريق بين النص المكتوب والخطاب الشفوي فيجب البرهنة على أن الخصائص الأساسية للشكلين مختلفة"[1].

وإذا كان ذلك مما لا يستطاع تحقيقه لأنه "يكفي التفكير لحظة لاكتشاف أن هاته الفرضية من دون أساس"[2]، فإنه سيبقى العامل الحاسم في التمييز بين رسالة وأخرى ليس وصفي الكتابة والشفوية وإنما- ولاسيما حين يتعلق الأمر بالتأويل- بتوفر شرط الحضور المشترك للمرسل والمرسل إليه، أو انعدامه.

وبما أن هذا الشرط يعسر تحقيقه، كما رأينا، في غير "الخطاب الحواري" فإن مؤولي باقي الخطابات يصعب عليهم كما نبه على ذلك شمس الدين الخويي في النص السابق الوصول إلى مراد أصحابها مما يجعل الذات المؤولة مضطرة للقيام بالبحث عما يعوض إلى حد ما وضعية الحضور المشترك لطرفي الرسالة، سواء باستحضار مقام الإنتاج، أو بالبحث عن استنباط مقاصد المرسل "بأمارات ودلائل".

إلا أن الموقف من مقاصد المؤلف الغائب عن نصه لحظة قراءته، أو المفارق للقارئ البشري، وكيفية الوصول إليها، كان متباينا في كثير من الأحيان، بل متناقضا أيضا في أحايين أخرى. وبلغ هذا الاختلاف من الأهمية والخطورة ما أوصله إلى أن يكون المؤثر الأساس في التمييز بين الكثير من التوجهات التأويلية وبرامجها في قراءة النص، ليس في القديم فحسب، وإنما في العصور الحديثة أيضا. وإن أي إدراك حقيقي للإنجاز الأصولي بخصوص هاته القضية

(1) المرجع نفسه، 41.

(2) المرجع نفسه، 41.

المنهجية والمعرفية، لا يمكن إلا أن يكون قاصرا، وغير قادر على تسليط الضوء الضروري والكافي الذي يمكن من الوصول إلي تثمين ملائم لهذا الإنجاز إذا هو لم ينظر إليه ضمن الإنجاز الإنساني في شموليته، واتساعه، عبر حركة دائمة ومرنة، تتجه من الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر للماضي في حوار تفاعلي يدرك- بطبيعة الحال- طبيعة كل إنجاز، والفارق الزمني بينهما، غير غاض النظر في الوقت نفسه عن قدرة الجهابذة في كل مكان وزمان على مجاوزة أزمانهم، ومعانقة الأعصر الموالية لهم، وقدرة فهومهم على الاستمرارية، حين تستطيع أن تمس جوهر القضايا وكنهها.ولعل ذلك ما أراد أن يلمح إليه اللساني الأمركي المعاصر تشومسكي حين يعترف بأن العديد من الابحاث الحالية قد تم الإعلان عنها أو تشكيلها بوضوح في بعض الدراسات القديمة التي تم نسيانها اليوم[1].

وقبل التعرض للمقاصد عند الأصوليين من الأجدر بنا الوقوف عند الإنجاز المعاصر بغية استكشاف موقفه منها كما تبدى على الخصوص في النقد الأدبي وتحليل الخطاب. فهل يمكن النظر إلى الماضي بغير عين الحاضر؟

1- المقاصد بين الرفض والقبول في النقد الحديث:

1- إقصاء المؤلف ومقاصده:

لقد أدى الاهتمام المبالغ فيه بالمؤلف في الدراسات النقدية الكلاسيكية، وبالحضور المكثف والضاغط لخصائصه النفسية، وحالاته الشعورية، ومعطياته الواقعية في تحليل النصوص ومعالجتها إلى رد فعل معاكس، حيث توجه النقد المعاصر إلى حد إقصاء مفهوم المؤلف ذاته[2]. ومثلت البنيوية مسلحة بمفاهيم

---

(1) Chomsky, N, La linguistique cartesienne,tra, N.Delanè et D. Serber, Seuil, Paris, p.112.

(2) Texte et péri texte, Marcel De Grève, Degré ,n 49-50, Brucelles, p.7.

اللسانيات البنيوية سيما مقولة المحايثة[1] (l'immanence) المسلمة المنهاجية لكل تحليل بنيوي[2] أقصى مستويات هذا الإقصاء لقد قصرت اهتمامها، على فحص النص وحده لا غير[3]، ونظرت إليه طيلة سنوات على أنه مبنين بذاته ولذاته[4]، مؤكدة الاستقلالية الدلالية[5] التي ينبغي أن يتميز بها النص؛ فعزل بذلك عن كل شيء عداه وتمت معاملته بوصفه نصا من دون عالَم ومن دون مؤلف[6] .فانغلق على ذاته، وغدت قراءته، بناء على ذلك، حدثا داخليا[7] تعتمد على علاقاته الداخلية، على بنيته، قراءة يقرر فيها القارئ البنيوي المكوث والبقاء داخل مكان النص"lieu du texte" وضمن انغلاق هذا المكان[8]. من ثم وعلى أساس هذا الاختيار، لم يعد للنص خارج، ولكن داخل فقط[9] مما أدى به إلى أن يصبح (...) آلة ذات اشتغال داخلي محض[10] يرفض أن يطرح عليه أي سؤال، لا من أعلى جانب قصد المؤلف ولا من أسفل جهة تلقي المستمعين، ولا حتى ضمن كثافة النص من جانب المعنى[11].

---

(1) انظر بخصوص هذا المفهوم ضمن اللسانيات البنيوية المقال المهم لجان كلود كوكي Jean Claud Coquet والمعنون بـ Réalité et principe d'immanence, Langages,n.103,1991.

(2) Du texte a l'action,p.167.

(3) المرجع نفسه، ص.7.

(4) Paul Ricoeur, Temps et récit, Seuil, 1985, p.297.

(5) المرجع نفسه، ص.289.

(6) Du texte a l'action,p.145.

(7) ,297. Temps et récit

(8) Du texte a l'action,p.146.

(9) المرجع نفسه، ص.146.

(10) Temps et récit, P. 297.

(11) المرجع نفسه، ص.297.

إذا كان هذا التصور النقدي الإقصائي الذي أبعد عن مجال اهتمامه كل ما عدا النص، بما في ذلك منتجه، جاء- كما يؤكد ذلك أحد رواده- "رد فعل ضد التاريخ الأدبي أو التقليدي الذي كان يهتم بالسياق اللاامتمائل أي السياق الذي ليس من طبيعة النص"[1]، والذي لم يكن "يولي أهمية للبنية اللفظية والأسلوبية"[2] للنص بقدر اهتمامه بالحضور الطاغي لبسيكوغرافيا المؤلف- بتعبير ريكور-، وللمجتمع، وللثقافة؛ فإنه هو الآخر وبسبب "تصلبه"[3] المنهجي الناتج عن طموحه إلى تحليل... النص في موضوعيته باعتباره موضوعا لسانيا[4] يتميز "بخصائص بنيوية ذاتية، قابلة للوصف، بفضل شكلانية صارمة"[5]، والمدفوع برغبة جامحة لتحقيق أقصى حد من الصرامة العلمية، والمتسم بنزعة تجريبية عمقتها لسانيات الجملة بخلفيتها الفلسفية التجريبية أدى بدوره إلى انبثاق تيار مقابل له تختلف عنه من حيث خلفياته الفلسفية، ومن حيث مسلماته ومنهجياته وأولوياته، وأهم انشغالاته على الرغم من تنوع اتجاهاته احتفاله بالقراءة والقارئ.

إن التصور البنيوي الذي ساد الساحة النقدية في بداية الستينات لم يلغ من اعتباره المؤلف- كما رأينا- فحسب، وإنما القارئ أيضا، يقول "امبرطو إيكو" "في بداية الستينات، كان الاعتقاد السائد أن النص ينبغي أن يدرس في بنيته الموضوعية الخاصة كما تبدو في سطحها الدال. **بينما ترك التدخل التأويلي للمستقبل في الظل، إن لم يلغ تماما**"[6].

---

(1) حوار أجراه هاشم صالح مع تزفتان تودوروف بعنوان: "تدوروف يراجع تودوروف"، الفكر العربي المعاصر، ع40، تموز- آب، 1986، ص،20.

(2) المرجع نفسه، ص.20.

(3) Les limites de l 'interprétation,26.

(4) المرجع نفسه، ص، 26.

(5) حوار أجراه هاشم صالح مع تزفتان تودووف بعنوان: "تدوروف يراجع تودوروف"، ص، 26.

(6) Umberto Eco, Lector in fabula, tra ,p.6.

لكـن في أواخر الستينات وخلال السبعينات وقع تغير للنموذج بالمقارنة مـع النقاشـات النقدية السابقة[1] حيث إنه في اللحظة التي عرفت فيه المقاربات البنيوية بعـض العـياء بـدأ الاهـتمام بالقـراءة يـتطور[2]. لقدبـدأ بريق البنيوية بمسلماتها المنغلقة يـزول، وانقـشع الـضباب الكثـيف الـذي كـان يلف عيون المشتغلين بالنصوص فبدا لهم << أنه من غير الممكن الانحباس داخل النص[3]، وتم إدراك أنـه مـن العـبث الـرغبة فـي اختـزال الـنص الأدبـي في سلسلة من الأشكال[4].

هـذا الاقتـناع دفـع المختـصين في تحليل النصوص إلى دراسة القراءة[5]، وإعادة الاعتبار إلى دور القارئ الذي يعطي للنص وجوده[6]. وعلى الرغم من الاخـتلاف الموجود بين الاتجاهات التي اهتمت بالقراءة والقارئ فإن ما يجمعها بحسب إمبرطو إيكو هو تفسير اشتغال النص بالأخذ بعين الاعتبار (...) الدور الـذي يقوم به المستقبل في فهمه، وفي تحيينه، وفي تأويله، وأيضا في الطريقة التي يتوقع بها النص نفسه مشاركته[7].

ومـثلت القراءات النقدية التي بدأت تتخلص من المسلمات النقدية التي كرستها البنيوية، وتتمرد عليها، ولا سيما مع بلانشو و بارط ودريدا وغيره من التفكيكـيين، الطـرف الأكثـر مناقـضة للمقـولات الـنقدية الـتي أرسـاها النقد البنـيوي، بـل وللفلسفة التي تسنده، يقول مولينو مؤكدا هاته الحقيقة النظريات

---

(1) Les limites de l'interprétation, p.21.

(2) La lecture,p.3.

(3) حوار مع جاك دريدا قام به كاظم جهاد، الكرمل، ع، 17، 1985، ص،60.

(4) La lecture,p.3

(5) La lecture,p.3.

(6) المرجع نفسه، ص 3.

(7) Les limites de l'interprétation, p22.

التفكيكية في بحثها عن الفراغات والفرج وعن متناقضات النص، ليست سوى الوجه المعاكس لبنيوية خالصة، وصارمة"[1].

لقد قام هذا التيار أساسا على استيحاء آراء كتاب القطيعة سواء تلك التي كان لها طابع فلسفي، أو تلك التي ارتبطت بالأدب، بل جعل من بعضها شعارات له، وتصورات حددت منهجيته، ولا سيما أفكار "مالارمي" و"بول فاليري" في الجانب الأدبي، وأفكار "نتشه" في الجانب الفلسفي، يقول "أوتن" مجليا هذا الأمر: "إن التحولات التي مست مفهوم النص على يد كتاب القطيعة (مالارمي ونتشه) هي التي سمحت أخيرا بطرح، مشكلة تعدد التأويلات، بوضوح، وإذن، تلك المتعلقة بدور القارئ وأهميته. وقد كان فاليري قبل الحرب قد قدم اقتراحات مثيرة، وجاءت أبحاث بلانشو وبارط ودريدا لتعقبها وتوسعها"[2].

فعلا إن أهم ما حاول هذا التيار إثارته وتأكيده هو تعدد التأويلات الممكن إعطاؤها لنص من النصوص بل لانهائيتها، وتبعا لذلك الإعلاء من شأن القارئ، وزيادة الاهتمام بالقراءة.

شكك هذا التيار في وجود معنى حقيقي للنص، ورفع شعارا له مقولة "بول فاليري" "ليس هناك معنى حقيقي للنص"[3] ففتح بذلك الباب على مصراعيه للتأويلات اللانهائية واللامحدودة، بل فسح أكثر من ذلك المجال للتأويلات والتأويلات المضادة، ورفض خضوع القارئ لأية سلطة متسائلا على طريقة "نتشه" التشكيكية: "أية سلطة تضع معايير الحقيقة التي ينبغي على كل

---

(1) Jean Molino, Interpréter, p. 34.

(2) M. Otten, Sémiologie de la lecture, in Méthode du texte,.p.340.

وقد ترجم الدكتور عبد الرحمن بوعلي ضمن كتابه "نظريات القراءة"، دار الجسور، 1995.

(3) نقلا عن "Lector in fabula"، ص، 71.

واحـد أن يخـضع لهـا؟ أية سلطة لها حق منح هذا التأويل شهادة القبول بتقدير 'صحيح'، ولذلك شهادة الإقصاء بتقدير 'خاطئ'؟ هل نحن حقا في حاجة إلى هذه الثنائية: 'صحيح/ خاطئ'؟ ما الذي يبحث في داخلنا عن الحقيقة؟"[1].

فـلا سلطة هناك إذن غير سلطة المتعة واللذة، "فالعقل الحديث يعرف أنه لـيس هـناك شـيء أكثـر جديـة من اللذة"[2]، وإذا كان الأمر كذلك فبأي حق يُـشكك في مخـتلف الـدلالات الـتي أظن أني كشفت عنها في النص؟ كل شيء إسـقاط: العـين لا تبـصر مـا يختفـي خلـف زاويـة الطـريق، لن نجد أبدا دلالة حقيقـية"[3]. بخلاصـة إن 'مـا تـريد التفكيكية أن تبينه هو أن معنى القراءة هو في الحقـيقة غـير قابل للتحكم فيه"[4]، أليست القراءة إسقاطا ولعبا أيضا؟ بل أكثر مـن ذلـك لعب فوضوي: 'ربما حانت اللحظة التي يتم فيها التخلي عن الضغط والاعتراف بأن التأويل ليس شيئا آخر غير اللعب- لعب فوضوي"[5].

انطلاقـا ممـا تقـرر في الفقـرات السابقة، فإنه من العبث الحديث عن أي معيار يمكنه أن يوصل ليس إلى معنى النص ولكن إلى أي شيء قار وثابت يمكن الاعـتماد علـيه. لـذلكَ فـإن أي حـديث عن انسجام النص بالنسبة لهذا التيار سـيكون مـن دون معنـى، فـذلك لـيس من مهامه، ولا مما يبحث عنه، "فالناقد التفكيكـي' لا يبحث عن انسجام، بل من مبادئه غياب هذا الانسجام"[6]. إن ما يـشغله عكـس ذلـك تمامـا فـبـدلا مـن الـبحث عـن الانسجام يمكن للقراءة

---

(1) Graeme Nicholson, Introduction, Texte ,p.7.

(2) Introduction à l'étude des textes, Michel Charles, Seuil, 1995, p.23.

(3) Graeme Nicholson ,Introduction, Texte ,p.7.

(4) La lecture,p.73.

(5) Introduction, Graeme Nicholson, Texte...p.7.

(6) De l'herméneutique à la déconstruction, F. Hallyn, in Méthode du texte, p.32.
وقد ترجم الدكتور عبد الرحمن بوعلي ضمن كتابه نظريات القراءة، دار الجسور، 1995.

[التفكيكية] أن تلاعب تناقضات وتعارضات النص فيما بينها"[1]، يقول جاك دريدا: "فأنا لا أعتبر النص، أي نص كمجموع متجانس. ليس هناك من نص متجانس (...) ما يهمني في القرءات التي أحاول إقامتها هو ليس النقد في الخارج، وإنما الاستقرار أو التموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات، أو تناقضات داخلية، يقرأ النص من خلالها نفسه"[2]. ويرجع الفضل للصوتيات البنيوية المبنية على الاختلافات والتعارضات في ما حققه هذا التيار في هذا المستوى، فهي التي "سمحت لجاك دريدا بالتأسيس الفلسفي لقراءة للنصوص كهاته"[3] إذ كل "علامة تتأسس انطلاقا من الاختلافات التي تجعلها متعارضة مع العلامات الأخرى، ولا يوجد أي عنصر إلا ضمن علاقته بالعناصر الأخرى"[4]،مما يجعل اللغة في حركة دائمة "لا مركز لها، ولا بداية"[5]، فهي في تحول مستمر.

إن خصيصة التحول المستمر هاته التي تتميز بها اللغة والتي يستخلص منها، هذا التيار، أنه "من العبث الرغبة في تثبيت معاني النص"[6]، ومن ثم "من المستحيل إدراك النص بوصفه كلا"[7] منسجما. إن هذه الخصيصة تجعل- بحسب هذا التيار دائما- من عملية رده إلى مؤلفه ومقاصده غير واردة بالمرة، فليس هناك معنى معين وثابت، يمكن ربطه بصاحبه، وإنما معان متغيرة لا استقرار لها، مختلفة بل متعارضة، ولانهاية لها، تتعدد بتعدد القراء وتعدد

(1) La lecture,p.72.

(2) حوار مع جاك دريدا قام به كاظم جهاد، الكرمل، ع، 17، 1985، ص 60.

(3) La lecture,p.72.

(4) La lecture,p.72.

(5) المرجع نفسه، ص، 72.

(6) المرجع نفسه، ص، 72.

(7) المرجع نفسه، ص، 72.

قـراءاتهم، فلـذلك ما هـو مـؤكد أن التفكـيك لـيس هـو الـبحث عـن قصد intention، ولا عـن مؤلـف خلـف الـنص[1] إذ لم يعد الأمر يتعلق بتوحيد النص برده إلى مقصد، ولكن بتفجيره بفعل تفكيكه[2].

قـد تكون أحد أهم أسباب النتائج التي خلص إليها هذا النوع من النقد إدراكـه لذاتـه بوصـفه كـتابة: لقـد تنبه كـل مـن الـنقد والـتأويل إلى كـونهما كـتابة[3]، تـرفض كـل انحـسار ضـمن الحـدود التقلـيدية[4] التي رسمت للنقد، وتطمح إلى احتلال الصدارة[5]، متخلية بذلك عن الرصانة والهامشية المخصصة للعمل التطبيقي للعلماء القدامى[6].

إن هـذا الإدراك الـذي جعلـها لا تـستفيد مـن حرية أكثر فحسب وإنما مكـنها من التساوي مع غيرها من أنواع الكتابات الأخرى إلى الحد الذي امحى فيه الاختلاف من حيث المكانة بين الكتابة الأصل (موضوع التعليق أو القراءة) والكـتابة الفـرع (الكـتابة/ التعلـيق) فكل شيء كتابة[7]، أدى هذا الإدراك إلى اضـمحلال الهالة الإبداعية للمؤلف، مما أوصل في نهاية المطاف إلى موته.موت المؤلف ولادة للكتابة[8]، والعكس صحيح أيضا.

تعـود هاتـه المقـولة مـوت المؤلف لأحد أبرز رواد هذا التيار، إنه الناقد الفرنـسي رولان بارط الذي خصص لها مقالا بالعنوان نفسه موت المؤلف سنة

---

(1) De l'herméneutique à la déconstruction, p.320.

(2) La lecture, p.72.

(3) Introduction, Graeme Nicholson, Texte,p. 6.

(4) المرجع نفسه، ص، 6.

(5) المرجع نفسه، ص، 6.

(6) المرجع نفسه، ص، 6.

(7) Introduction, Graeme Nicholson, Texte, p. 6.

(8) المرجع نفسه، ص، 6.

ثمانية وستين وتسعمائة وألف، حاول فيه أن يربط المؤلف بالعصر الحديث: "المؤلف أحد اختراعات العصر الحديث (...) العصر الذي شهد التنامي المستمر لحظوة الفرد" سيما بوصفه منتجا للثروات (...) ومستهلكا للذات".

في هذا السياق فإن النص شأنه شأن مختلف النتاجات الاستهلاكية الأخرى سيربط بشكل وثيق بمنتجه: إنه المؤلف، مالك المرسلة، ومنتج الخطاب[1] الذي منه سيستخلص معناه. إن هذا المؤلف ينبغي أن يموت، وأن يختفي: "المؤلف بوصفه مؤسسة مات: شخصه المدني والعاطفي والبيوغرافي اختفى"[2]. لم يعد هناك مؤلف له حق ملكية إنتاجه، فذلك مما كرسته الرأسمالية، وينبغي التخلي عنه "فالأيديولوجية الرأسمالية هي التي أعطت أهمية قصوى لشخص المؤلف"[3]، ذلك أنها تخول له حق ملكية الكلام، وإنتاج النص، ومنوبول المعنى"[4]. ولعل من أهم نتائج هاته الرؤيا التي أسس لها "بارط" أن أصبح النص ملكية مشاعةللقارئ أي قارئ، هذا القارئ الذي لا يمكنه- بحسب هذا التيار- وعلى لسان رائده أن تكتمل ولادته إلا بوفاة المؤلف: "ولادة القارئ ينبغي أن يكون ثمنها موت المؤلف"[5]. ويصبح النص من ثم رهينا بالقارئ الذي له وحده، ووحده فقط، سلطة ملئه بالمعنى مادامت "اللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف"[6] على حد تعبير مالارمي الذي تبناه بارط واستثمر أفكاره ومقولاته.

---

(1) بين النص والقراءة، جوزيف بيا ، تر، د. حسن المنيعي، ضمن كتابه "دراسات في النقد الحديث"، مطبعة سندي، 1995، ص.72.

(2) Roland Barthes ,Le plaisir du texte , Seuil, 1973,p.45.

(3) Roland Barthes ,Le bruissement de langue, Essais critiques, 4, Seuil, 1984, p.64.

(4) بين النص والقراءة، ص.72.

(5) Le bruissement de langue, p.69.

(6) المرجع نفسه، ص، 65.

هكـذا تم تقـديس مفهومـي الكتابة، والنص على حساب المدنس أقصد المؤلف ومقاصده، التي جوبهت بالرفض بقدر معاناة صاحبها من الإقصاء.

2- عودة المؤلف ومقاصده:

غـير أن هاتـه النـزعة النـضالية ضـد المؤلـف[1] ومقاصـده الـتي كانت تـستهدف على حد تعبير الناقد الفرنسي موريس كورتيي "طرد الإله الذي أحبه النقد الفرنسي لأكثر من قرن، أي المؤلف بوصفه ضامنا للمعنى[2]، والتي كانت تـستبطن مواقـف فلسفية وأيديولوجـية كـبرى، تتجاوز حدود الأدب وتتعداه يفـصح عـنها رولان بـارط بوضـوح في الـنص التالي: إن الأدب (ومن اللائق القول منذ الآن الكتابة) برفضها إسناد "سر" ما للنص (وللعالم بوصفه نصا)، أي معنـى نهائـي، يحـرر حـركة يمكـن تـسميتها ضـد لاهوتـي contre-théologique، حـركة ثـورية محضة،لأن رفض إيقاف المعنى، هو في النهاية رفـض للإلـه وأقانيمه: العقل،والعلم، والقانون[3]، غير أن هاته النزعة لم تكن شـاملة بحيث تغطـي الساحة النقدية بكاملها، إذ في الوقت نفسه الذي كان فيه رولان بارط ينظر لموت المؤلف، كان هناك من يكتب لإعادة الاعتبارله[4]، ليس لأن تلـك الدعـوة تتغـيا بعدا إلحاديا،كما يظهر من خلال النص السابق لبارط ولكـن ببـساطة لـأن العقـل لا يتخلـى بسهولة عن إيمانه بالعقل، وتبعا لذلك

---

(1) La figure de l'auteur, p.19.

(2) المرجع نفسه، ص، 12.

(3) Le bruissement de langue, p.68.

(4) تـزامنت كـتابات كل من رولان بارط و هيرش حـول المسألة المثارة أعلاه، ففي الوقت التي ظهرت مقالة بارط عن مـوت المؤلف، كانت كتابات هيرش التي حاولت تأسيس قراءة قائمة على المؤلف ومقاصده قد بدأت في الصدور سيما كتابه الصحة في التأويل, Validity in intérpretation الصادر عام 1967.

بالحقيقة، ولا في السياقات التي تسندها،أي المؤلف والعالم[1]. ولأن المقاصد إضافة لذلك هي إحدى الخصائص الأساسية القارة الملازمة للسلوك البشري كما قرر ذلك المختصون: لقد عزل المنظرون الألمان للعلوم الإنسانية (إضافة للتاريخية والفردية خاصيتين اثنتين للسلوك الإنساني: حضور المقاصد، والقيم[2]، فالكتابة كغيرها من الممارسات الرمزية للكائن البشري هي أشياء قائلة، معبرة لا تخلو من غاية الدلالة ومقصدية التبليغ، تبليغ شيء أراده القائل وقصد بثه، إن الحدث الرمزي هو ثمرة لعملية إنتاج: إنه شخص معين هو الذي تكلم، الذي انحنى من أجل الصلاة، الذي كتب مذكراته. هذا الشخص أراد أن يقول شيئا وهنا تتدخل الأبعاد التي وضحها منظرو العلوم الإنسانية، المقاصد والقيم[3]. ولذلك فمن الطبيعي أن يخلص بعض النقاد إلى أن هاته النزعة النضالية ضد المؤلف لم تعد ذات موضوع[4]، مشككين في الوقت نفسه في المنهج المعتمد من قبل التيارين النقديين البنيوي والتفكيكي، هذا المنهج الذي بإقصائه لصورة المؤلف سمح لمجموعة من الادعاءات العلمية ولأنواع من الهذيان[5] بالظهور، منبهين إلى حقيقة لم يتسن تجاوزها رغم كل الادعاءات والوعود مفادها أن البحث لا يستطيع أن يتقدم كثيرا إذا استمر التشبث بإقصاء المؤلف من الحقل الخطابي[6].

---

(1) Graeme Nicholson ,Introduction, Texte, p. 7.

(2) Interpréter, p. 22.

(3) المرجع نفسه، ص،25.

(4) La figure de l'auteur, p.19.

(5) La figure de l'auteur, p.19.

(6) المرجع نفسه ص، 9.

وبناء على ذلك فحتى اللسانيات البنيوية ذاتها- في طبعتها المعدلة- التي مثلت الخلفية المعرفية والمنهجية للتحليل البنيوي لم تستطع أن تتجاهل كلية الدور الذي يقوم به المتكلم في فهم متوجه اللفظي، مما جعل احد روادها المهمين، وأبرز من لهم فضل تعديل تصوراتها يعلن بوضوح أن الأبحاث التي حاولت بناء نموذج للغة لا علاقة له بالمتكلم والمستمع والذي يؤقنم هكذا سننا مفصولا عن التواصل الفعلي يُخشى أن تختزل اللغة في وهم سكولائي (مدرسي)[1].

إلا أن أخذ المتكلم بعين الاعتبار لم يتحقق ضمن التحليل البنيوي، ونظر إليه باستمرار بوصفه تلوثا منهاجيابتعبير امبرطو إيكو، يمس صرامة التحليل، ويهدد علميته على الرغم من الإلحاح الدائم لجاكبسون الذي ما فتئ يذكر أنه، ومن وجهة النظر البنيوية أيضا تعتبر مفاهيم مثل الموسِل، والمستقبل، والسياق مفاهيم أساسية لمعالجة مشكل التواصل الجمالي[2].

هل يمكن الادعاء أنه من معطف البنيوية خرج الاهتمام بالمتكلم؟ لاشك أن لشيخ البنيويين جاكبسون دورا مهما في إعادة إدخال الشخص ضمن اللسان، والذات ضمن ملفوظاتها[3]، إلا أن التداولية بتوسيعها لمجال اللسانيات وأفقها كان لها الدور الحاسم في هاته العودة للذات المتلفظة إلى حقل اللسانيات.

في هذا السياق اشتهرت المسلمة القائلة إنه لا سبيل إلى فهم اللغة، إذا نحن لم نفهم الخطاب، ولا يمكننا فهم الخطاب إذا لم نأخذ بعين الاعتبار مقصد

---

(1) Roman Jacobson ,Essais de linguistique générale , (traduit par Nicolas Rwet),Paris, Minuit, 1968,p.95.

(2) Lector in fabula, p.6.

(3) Anna Jauber, La lecture pragmatique, Hachette, 1990, p.5.

التواصل[1]، وتقرر- كما هو معروف- الاهتمام بالمتلفظ من قبل ستراوسن P. F. Strawson وكرايس H. P. Grice[2] اللذين أعطيا الأسبقية لمقصد المؤلف على حساب الصورة التي تكسو الفعل [اللغوي] الذي ينجزه[3]، منطلقين من نظرية أفعال الكلام التي سجلت الحضور الفعلي للمتكلم عبر مقاصده التي اعتبرت أحد الشروط الضرورية والكافية لنجاح الفعل اللغوي[4]. فعلى سبيل المثال،ليس من الممكن، معرفة ما إذا كان ملفوظ مثل "ناولني الملح" أمرا، أو دعوة، أو التماسا، من دون معرفة مقصد صاحبه من الخطاب.

هكذا إذا؛ يعود هذا المفهوم المرفوض من قبل الدلاليين إلى السطح في الخطابات التداولية[5]،لا لأنه أصبح يكاد يكون لا غنى عنه لتقدير الملاءمة الحقيقية لبعض الظواهر اللسانية[6] فحسب ولكن أيضا لأنه أصبح يؤخذ غالبا عاملا حاسما في تقديم درجة شرعية تأويل ما[7] وذلك بسبب الأسبقية التي تعطى غالبا للمتلفظ في تحديد معنى إنتاجه اللغوي[8].

---

(1) P. F. Strawon, Phrase et Acte de Parole, Languages17,maras,1970, p. 33.

(2) Francis Jaque, L'homme et ses signes, Mouton de Gruyter, 1992, p.7.

(3) Wolf- Diter Stempl ,Comment contrôler la lecture, in Problèmes actuels de la lecture, Clancier-Guénaud,p.114.

(4) Pierre Bange ,logique,argumentation,convrsation , p. 151.

(5) Francis Tollis, La parole et le sens, le guiaumisme et l'approche contemporaine du langage, Paris, ArmandColin, 1991, p.317.

(6) La parole et le sens, p.317.

(7) المرجع نفسه، ص، 317.

(8) المرجع نفسه، ص، 317.

وهكذا لم يعد حضور الذات المتلفظة في حقل اللسانيات أمرا منفرا، ولا خطرا مهددا بالفوضى[1]، ولا تراجعا عن الوضعية الابستمولوجية الواضحة التي خلقتها الثنائية السوسورية بين اللسان والكلام وعن تحديد لموضوع منسجم للوصف[2]، بل أصبح مطلبا منهجيا تستدعيه ضرورة فهم الخطاب وتأويله. هذا المعطى اللسني كان له بالغ الأثر على النقد، إذ لم يعد الإقصاء الذي قام به النقد البنيوي والتفكيكي للمؤلف ومقاصده، وإلحاحه على نفيهما بعيدا، ليس عن حدود النص فحسب، ولكن عن مجال القراءة والتأويل أيضا، من الأولويات النقدية التي يهتم بها محللو النصوص ومؤولوها.

ولعل الناقد إيريك دونالد هيرش E. D. Hirsch كان من أوائل من رفض المنحى الإقصائي، إذ حاول أن يبني نموذجا مختلفا قائما على إدراك دور المؤلف ومقاصده في فهم النص والوصول إلى معانيه. فأسس منهجية للقراءة قائمة على المؤلف[3] ومقاصده، وأجهد نفسه للتدليل على بداهتها وسلامتها المنهجية مستعينا بالوضعية اللسانية الجديدة التي وفرتها التداولية. وقد اعتمد بالأخص على بعض مفاهيم نظرية أفعال اللغة ولاسيما نظرية كرايس وستراوسن[4] السالفي الذكر.

يقابل هيرش في ما يتعلق بالنص بين شيئين اثنين، معنى النص meaning ودلاليته signifiance. أما معنى النص فالمقصود به دلالته الأصلية signification، التي انطلق منها، أو المعنى الذي قصده المؤلف[5].

---

(1) Pierre Bonge, Logique argumentation,conversation ,p. 146.

(2) Introduction, Graeme Nicholson, Texte,p.8.

(3) المرجع نفسه، ص، 146.

(4) Comment controler la lecture, 114.

(5) F. Schuerewegen, Théories de la réception, in Méthodes du texte, p.337.

أمـا دلاليـته فهـي "المعنى المنتج"[1] الذي يتأسس على معنى النص، إنه ما يؤوله القارئ اعتمادا على مقاصد المؤلف. ويرى هيرش أن معنى النص "مضمون من قـبل مؤلف النص أي بواسطة المعنى الذي استثمره فيه، وبواسطة المقاصد التي عـبر أو لم يعـبر عـنها فـيه"[2] ذلـك أن معنى المؤلف لا يتحدد فقط "انطلاقا من المعطـيات الـتي يقدمها النص"[3] وحده بل أيضا بالمعطيات المتنوعة الصادرة عن صاحبه خارجه.

لم يعـد الـنص إذا، ملكـا مشاعا يفعل فيه من شاء ما شاء، وكيف شاء، ولا مكانا مفرغا من المعنى إلا ما يعطيه إياه قارؤه، و لا هو<< شكل متغير في ذهـن القـارئ"[4]، ولا تجسيد لغـوي لا معنى حقيقيا له، ولكن إنتاج لذات لا تزال لها القدرة، على التدخل لتحديد معنى ما أنتجته، أو بالأصح لتحصينه من كـل قراءة عدمية، أو فوضوية، أو لَعبية فـ"المعنى الحقيقي للنص هو ذلك الذي أراده المؤلف"[5].

لقد كان هذا هو حال معنى النص في علاقته بالمؤلف ومقاصده في النقد الحـديث الـذي لم يكـن يهمـه في عمـومه سـوى الـنص البـشري بطبيعة الحال ولاسـيما الـنص الأدبـي. هـذا الأدب الـذي نفـت عـنه بعض الاتجاهات كل وظـيفة، وباعـدت بيـنه وبـين كل غاية، غير المتعة "واللذة الفردية التي أصبحت هدفـه"[6]، وغايته الوحيدة. فغدا بذلك كما يؤكد جورج واطسون George

(1) Théories de la réception, p.337.

(2) Comment controler la lecture,p.114.

(3) المرجع نفسه، ص، 114.

(4) الفكـر الأدبي المعاصر، جـورج واطـسن، تـر، محمـد مـصطفى بـدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص، 28.

(5) Introduction, Graeme Nicholson, Texte,p. 8.

(6) Michel Charles, Introduction à l'étude des textes, Seuil, 1995, p.24.

Watson "شيئا يشبه في ظاهره ما يسميه بارط "فن تخييب الأمل" بمعنى أن الأدب يوهمنا بأن لديه القدرة على الإخبار ولكنه في نهاية الأمر لا يخبرنا شيئا"[1]. ليست وظيفة الإخبار هي وحدها التي أقصيت بل كل الوظائف التي كانت تحسب من وظائفه، يلخص ذلك بلغة صريحة وواضحة أحد المساهمين الأساسيين في ساحة النقد المعاصر، شارل ميشل[2] الذي يقول: "سيكون للأدب غايته الخاصة: اللذة (...) سيكون متحررا من كل وظيفة أخلاقية، واجتماعية، وسياسية؛ لن يكون له شيء يعلمه، لن يصلح أي شخص، حسبه أن يمتع[3] فقط.

إذا كان هذا هو حال المقاصد وعلاقتها بمعنى النص في النقد الحديث فما تراه يكون الأمر، أو بالأصح ما تراه كان عند الأصوليين في قراءتهم للنص الإلهي؟

2- المقاصد عند الأصوليين:

لاشك أن لاختلاف طبيعة النص المقصود بالدراسة، واختلاف الخلفية الفكرية والعقدية للدارس؛ ومن ثم اختلاف الوظيفة المعطاة لهذا النص- كما سبق لنا أن رأينا- التأثير الحاسم في طبيعة الرؤيا التي يتم التعامل بها معه. فليس التعامل مثلا مع النص الفلسفي هو التعامل ذاته مع النص الأدبي، حتى إن الاتجاهات الأكثر عدمية لا يسعها هي الأخرى، على الأقل نظريا، إلا أن تقر بهاته الحقيقة يقول جاك دريدا رائد التفكيكيين الأكثر دعوة إلى حرية

---

(1) الفكر الأدبي المعاصر ، ص، 28.

(2) فهو مدير إحدى أهم كبريات المجلات المعاصرة المهتمة بالشأن الأدبي، أقصد مجلة "Poétique" ، ومؤلف أحد أهم الكتب المتعلقة بالقراءة في القرن العشرين، أعني كتابه "Rhétorique de la lecture".

(3) Introduction à l'étude des textes, p.25.

القراءة وتحررها: كل النصوص المختلفة، ينبغي عدم إخضاعها لذات المعيار والمقياس[1] ولا النظر إليها بالعين نفسها[2]، فكل نص يستدعي عينا أخرى[3]، ولا طريقة قارئ "شكاك" (بالمعنى الفلسفي المنسوب لنتشه) عدمي وفوضوي مماثلة لقراءة قارئ يناقضه التصور ويخالفه في المنطلقات.

إن إدراك المخاطَبين الذين توجهت إليهم الرسالة لطبيعة النص الإلهي، المختلف عن غيره من النصوص البشرية، ليس بسبب (مفارقة) المتكلم به للمخلوقات فحسب ولكن بسبب طبيعة نسيجه اللغوي أرغم من نزل عليهم بالاعتراف له بالتميز، فقالوا على لسان الوليد بن المغيرة حين سئل عن رأيه في الوحي الإلهي ومبلغه مقالته المشهورة، "لا والله، ما هو بكاهن، لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه (...) [و] ما هو بمجنون قد رأينا الجنون وعرفناه، فما هو بخَنْقه ولا تخالُجه، ولا وسوسته (...) [و] ما هو بشاعر، لقد عرفنا الشعر كله رجزه، وهزجه، وقريضه، ومقبوضه، ومبسوطه، فما هو بالشعر(...) [و] ما هو بساحر لقد رأينا السحار وسحرهم، فما هو بنَفْثهم وعَقْدهم (...) والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لَعَذَق وإن فرعه لَجَناة ،وما أنتم بقائلين من هذا شيئا إلا عرف أنه باطل"[4] إن إدراكهم لطبيعة هذا النص المتفردة والمختلفة عما عهدوه من أنواع الكتابة، كتابة أجمعوا على أنها فريدة، لم يروا مثلها، وعلى أنها لا تضاهى[5] دفعهم إلى الاقتناع بأصله المختلف عن

(1) مقابلة مع جاك دريدا أنجزها هاشم صالح بعنوان "هل هناك لغة فلسفية"، العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، ع 6، 1989، ص 17.

(2) مقابلة مع جاك دريدا، ص، 17.

(3) المرجع نفسه، ص، 17.

(4) السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام، تح، سعيد محمد اللحام، دار الفكر،1415، 19994، 1/ 227.

(5) النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، ص. 21. 994،ص. 8.

باقي الخطابات البشرية بمجرد نزوله. وألزمهم تبعا لذلك أن يتعاملوا مع محتوياته تعاملا يراعي خصوصيته بوصفه نصا جاء ليحكُم ويحكم، نصا أتى ليوجه العالم، ويحدد غاياته ويرسم مراميه.

فكان لزاما عليهم انسجاما مع هذا الإدراك، وتطبيقا لمقتضياته، أن يبحثوا جهد مكْنَتهم عن الدلالات والمعاني التي أرادها منزله "فاللازم- كما صرحوا- الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المراد والمقصود، وعليه ينبنى الخطاب ابتداء"[1]، ويتحروا ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا مقاصده وغاياته وحِكَمه النابعة من معانيه. فلم يكن أسلافنا يقرأون ويؤولون لا للمتعة وحدها ولا لإثبات مهاراتهم في استنباط القرءات اللامتناهية[2]؛ وإنما كانوا يسعون جاهدين إلى ربط مقاصد البشر بمقاصد خالقهم الذي راسلهم يريد سعادتهم وخيرهم.

لذلك فمن الطبيعي أن تهتم الفاعليات الإسلامية التي اشتغلت بالنص القرآني بمحاولة إدراك مقاصد صاحب الرسالة، فمارستها إما "تطبيقا وتفصيلا"[3]، كما هو الحال بالنسبة للمدرسة الفقهية، أو "تنظيرا وتأصيلا"[4] كما هو الشأن عند الأصوليين الذين كان لهم فضل "إظهار المقاصد ولفت الانتباه إليها بشكل مستقل"[5]، إذ كما يرى أحمد الريسوني "فبينما كان الفقهاء منهمكين في بناء الفقه، وتطبيق مقاصده، قام الأصوليون يبرزون معالم ذلك البناء،

---

(1) الموافقات، 4/ 94.

(2) التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، د، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 1994، ص، 8.

(3) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص.23.

(4) المرجع نفسه، ص 23.

(5) المرجع نفسه، ص 24.

ويـصفون أسسه وأركانه[1]. ولم يقوموا بذلك إلا انسجاما مع وظيفتهم المتمثلة في قـراءة الـنص الإلهـي، فهـم مـن تحمـل المهمـة الـصعبة المتعلقة بقواعد فهم القـرآن[2]، ونتيجة لجهودهم توفرت لدينا نظرية متكاملة ومنسجمة لقراءة هذا النص.

هاتـه القـراءة الـتي كانـت مـسلمة المقاصـد- إضـافة لمسلمتي اللـسان والـوحدة- إحدى أهم المسلمات الأساسية والكبرى التي بناها الأصوليون من أجل توجيه قراءة النص الإلهي الوجهة الصحيحة والملائمة لطبيعته بوصفه نصا له مميزاته الخاصة.

لقـد احـتلت مقاصـد صـاحب الرسـالة عندهم مكانة لم يماثلها عندهم مكانـة.فالمسلمتان الأخريان- على أهميتهما- من أجلها أسستا وللوصول إليها وتأكيدها احتفل بهما.

3- المقاصد مسلمـة:

لقد تمت الإشارة في الفصل الأول إلى أن الأصوليين، وابتداء من الباني الأول لعلمهـم محمد بن إدريس الشافعي، أثبتوا اللسان مسلمة تأويلية، وقرروا ذلك اعتمادا على آيات كثيرة احتجوا بها على ذلك من القرآن الكريم. ونصوا على ضرورة تأويله اعتمادا على مسـلمة اللسان العربي وقوانينها. لأن الله أنزل القرآن بهذا اللسان، وصرح سبحانه وتعالى بذلك.

---

(1) المرجع نفسه، ص 24.

(2) Hermenologie coranique et argumentation linguistique, Ahmed Alaoui, Okad, Rabat, 1992, p.25.

فعلـوا ذلـك دون أن يـستعملوا كلمـة "مـسلمة"، لكنهم حين أرادوا بناء نظـرية المقاصـد علـي يـد الـشاطبي قررها مسلمة بالاسم، فقال في بداية كتاب المقاصد: "ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع: وهـي أن وضـع الـشرائع إنمـا هـو لمصالح العباد في العاجل والآجل"[1]، و"على الإطـلاق والعمـوم"[2] ويقـول قبل ذلك في مكان آخر من الموافقات "إن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق"[3].

واعتـبار الـشاطبي المقاصـد مـسلمة لم يمـنعه مـن البرهنة عليها ومناقشة المخـالفين لهـا. وقـد أثارهذا الأمر أحد المختصين المعاصرين في المقاصد، أقصد الدكـتور أحمـد الريـسوني الـذي قـال متعجبا: "فقـد وصـف هذه المقدمة بأنها "مـسلمة"، وهـذا يعني أنه لا خلاف فيها. ومع ذلك فقد احتاج إلى القول: "وهذه دعـوى لا بـد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا"[4] ليخلص قائلا: "وليس هذا شأن المسلمات"[5].

ولم يكـتف الـشاطبي بـذلك بـل زاد فأشار إلى أن المسلمة كانت موضع خـلاف في علـم الكـلام، وأن الـرازي مـنع التعليل وهو أساس فكرة المقاصد البتة، مما دفع الدكتور أحمد الريسوني مرة أخرى إلى التساؤل: "فكيف يجتمع هذا مع قوله مسلمة؟"[6].

---

(1) الموافقات، 2/ 9.

(2) المصدر نفسه، 1/ 98.

(3) المصدر نفسه، 1/ 9.

(4) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. أحمد الريسوني، دار الامان، الرباط، ط1، 1411- 1991، ص 186.

(5) المرجع نفسه، ص 186.

(6) المرجع نفسه، ص 186.

لاشك أن استعمال الشاطبي لمصطلح مسلمة يوحي باقتناعه الشديد بالمسألة، الأمر الذي يجعل كل تشكيك فيها من قبل الآخرين لا قيمة له بالنسبة له، لذلك نجده يقول: "والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"[1]، ولعل ذلك ما أشار إليه أحمد الريسوني حينما قال: "إلا أن يقصد أنها مسلمة عنده، أو أنها مسلمة وإن خالف فيها من خالف. وهذا هو الأقرب"[2].

أما عن بدء الشاطبي بالتصريح بكون مسألة المقاصد مسألة مسلمة ثم العودة بعد ذلك إلى البرهنة عليها فلعل ذلك من قبيل الإشارة إليها أولا فيما يشبه العنوان الذي سيتم تأكيده، ولا سيما وأنها جاءت في بداية باب المقاصد (بعد سبعة أسطر فقط كانت بمثابة تقسيم عام لأنواع المقاصد). إنها بتعبير آخر مسلمة بعد البرهنة التي ستتم في بداية كتاب المقاصد والتي لاشك أنها تمت بالنسبة للشاطبي قبل ذلك، إن ما سيتم تسطيره في كتاب المقاصد ما هو إلا ما قام به المؤلف قبل ذلك (ذهنيا) وتقرر عنده قبل اللجوء إلى تحبيره.

كيفما كان الحال، فإن الذي لا يكاد يفوت القارئ للموافقات، هو هذا الإلحاح المتكرر على كون مسألة المقاصد مسألة مسلمة غير قابلة للتشكيك، "ولا يرتاب في ثبوتها أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع"[3]، مسلمةيؤكدها- كما أشار إلى ذلك مرارا- الاستقراء، يقول: "ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية"[4] حتى "ينتظم من مجموعها

---

[1] الموافقات، 2/ 4.

[2] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 186.

[3] الموافقات، 2/ 39.

[4] المصدر نفسه، 2/ 39.

أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه"[1].

مما سبق يتأكد أن مراعاة المقاصد في إنزال الشريعة لا يثبته دليل منفرد مخصوص "فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص"[2]، وإنما على الأمر الذي يؤكده تضافر مجموعة من الأدلة، وقد أورد الشاطبي في- كتاب المقاصد- للبرهنة على ذلك مجموعة من النصوص التي تعلل/ "تقصد" الشريعة إما كلا أو جزءا. والحقيقة إن البرهنة وإن أشير إليها في هذا المكان (بداية كتاب المقاصد) صراحة بوصفها مطلبا منهجيا فإن هذه البرهنة تتخلل الموافقات كلها ولا سيما كتاب الأحكام، وهو سابق من حيث الترتيب لكتاب المقاصد وكتاب الاجتهاد وهو متأخر عنه.

أما في مستوى تعليل/ تقصيد الشريعة كلا فيورد النصوص التالية:

يقول الله تعالى في بعثة الرسل: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء 165]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

وقال في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: 7]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات 56]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: 2].

---

[1] المصدر نفسه، 2/ 39.

[2] المصدر نفسه، 2/ 39.

أما في مستوى تعليل/ تقصيد الشريعة جزءا فيأتي بالنصوص التالية:

قال الله تعالى بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: 7].

وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 182].

ذوفي الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45].

وقال في القبلة: ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: 149].

وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ﴾ [الحج: 37].

وفي القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: 178].

وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172].

وهذه مجرد أمثلة يأتي بها الشاطبي في هذا المقام ليؤكد بها ما قال وإلا فإن النصوص الدالة على المقاصد أكثر من أن تحصى[1] كما ينبه على ذلك أبو إسحاق ذاته، وقد أورد كثيرا منها خلال الموافقات، وقد نبه ابن القيم على هذا الأمر فقال: "والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم

---

[1] الموافقات، 2/ 4.

والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحِكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحِكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان. **ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة**[1].

إن الخلاف الذي أشار إليه الشاطبي حول تعليل الأحكام، أي حول المقاصد،والممثل له برفض الرازي لها، خلاف كان موطنه الأصلي علم الكلام،كما أشار إلى ذلك الشاطبي نفسه، ومنه انتقل إلى علم الأصول عبر الأصوليين المتكلمين الذين نقلوا الصراع الذي كان بين الفرق الكلامية ولا سيما بين المعتزلة والأشاعرة حول الذات الإلهية إلى أصول الفقه.

يظهر هذا البعد الكلامي للمسألة جليا من خلال الجدل الدائر بين هاته الفرق حول تعليل أحكام الله تعالى- أساس فكرة المقاصد- وربطهم ذلك بتنزيه الله عن النقص. فلقد رأى البعض أن القول بالتعليل مس بكمال الله وإنقاص منه فقال أفضل متأخريهم[2]- بتعبير ابن القيم الجوزية- محمد بن عمر الرازي محاولا نفي التعليل كل من فعل فعلا لأجل تحصيل مصلحة أو لدفع مفسدة، فإن كان تحصيل تلك المصلحة أولى من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل ذلك. ومن كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره، وهو في حق الله محال[3].

---

(1) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ابن القيم الجوزية، تح، علي بن حسن الحلبي الأثري، دار ابن عفان، ط 1، 1416-1996، 2/ 363.

(2) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم الجوزية، دار الكتب العلمية، ط،3، ص، 347.

(3) المصدر نفسه، ص، 347.

وليس من المهم، في هذا المجال، الإشارة إلى الردود التي حفلت بها المؤلفات الكلامية ردا على هذا الرأي، بالقدر الذي هو مهم إظهار علاقة نفي المقاصد بالمجال الكلامي، ولذلك نكتفي بالإحالة على كتاب ابن القيم الجوزية لمن أراد تتبع هذا الجدل.

إلا أن الذي لا مراء فيه أن هذا الجدل الكلامي، لم يمنع الأصوليين في غالبيتهم من اعتبار المقاصد؛ بل حتى بعض أولئك الذين اشتهر عنهم نفي التعليل كالرازي الذي أشار إليه الشاطبي، لم يخل موقفهم من ارتباك أشار إليه الدكتور أحمد الريسوني الذي تقصى موقفه فوصل إلى أن الرازي الذي اختار في 'المناظرات' منع التأويل المباشر بالمصلحة والمفسدة- أثناء عملية القياس- قد مال إلى تجويزه في المحصول[1]، مشيرا في الوقت نفسه إلى تلك السمة التي لاحظها ابن تيمية في الفتاوى على الرازي حين قال: 'وأما ابن الخطيب [الرازي] فكثير الاضطراب جدا، لا يستقر على حال، وإنما هو بحث وجدل، بمنزلة الذي يطلب ولم يهتد إلى مطلوبه، بخلاف أبي حامد، فإنه كثيرا ما يستقر'[2].

لذلك لا ينبغي الالتفات إلى ما قد يوجد عند بعض مما يبدو منه رفضا لفكرة المقاصد، لأنه إذا نحن تركنا علم الكلام ومعاركه وتأثيراته، فإننا لن نجد إلا القول بالتعليل، وممارسة التعليل تطبيقيا، في الفقه وأصوله[3]. وهذا فيما يبدو لنا- هو الموقف البدهي والطبيعي الذي لم يكن لِيُتخذ موقف غيره لولا الصراعات الكلامية التي يمكن اعتبارها سببا في انحراف بعض عن المسلك

---

(1) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص. 214.

(2) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، 6/ 55.

(3) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص. 202.

الطبيعي والعادي الذي فهمه المخاطبون الأوائل الذين كانوا أول من تلقى الوحي، ودرج عليه، فقد كان الصحابة (...) أكمل الناس في هذه الأشياء (...) لمشاهدتهم الوحي ومعرفتهم بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم[1]، فهم قد أدركوا بسجيتهم ،وهم القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها[2]، كما أدرك أكثرية من جاء بعدهم أن الله سبحانه وتعالى حكيم لا يفعل شيئا عبثا ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة، هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دل كلامه وكلام رسوله على هذا وهذا في مواضع لا تكاد تحصى[3]. ولعل ما يؤكد أن هذا هو المسلك الطبيعي اختلاف موقف الرازي بين موقعين أو وضعيتين: وضعية المتكلم الرافض لاعتبار المقاصد، ووضعية الأصولي في المحصول المجوز لذلك. فلا يمكن باختصار لفقيه أو أصولي على وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل وقصد الشارع بالأحكام مصالح العباد[4].

4- المقاصد: مسلمة تأويلية

لم يكن البحث في موضوع المقاصد، وعنها، بحثا مقصودا في ذاته، ولذاته، إذ لم يكن المراد من هذا العمل عند الأصوليين الوقوف على أسس التشريع[5]، أو نظام الشريعة[6]، بإبراز غاياته وتلمس حكمه فحسب؛ وإنما

(1) الإبهاج في شرح المنهاج، 1/ 9.

(2) الموافقات، 4/ 94.

(3) شفاء العليل، ص،319.

(4) المصدر نفسه، ص 345.

(5) من تقديم الشيخ بكر أبو زيد للموافقات بتحقيق مشهور آل سلمان، 1/ ط.

(6) نفسه، 1/ ط.

كانت الغاية التي كانوا يهدفون إليها، إضافة إلى ذلك، هي تأسيس الأداة وبناء الوسيلة التي تخدمهم في قراءة النص القرآني، واستنباط أحكامه ولا سيما حين يغيب الدليل النصي المباشر. ولذلك فليس من المستغرب أن يرى الشيخ بكر أبو زيد في الموافقات حضن المقاصد وجنانها الذي أينعت فيه فقامت قوية مستوية، أن يرى في الموافقات كتابا "وضعه الإمام، ليكون وسيلة لفقه الاستنباط"[1]،معتبرا إياه في الآن نفسه "مثالا متميزا في توظيف الاستقراء الكلي لفهم نصوص الوحيين"[2].

تلك الغاية المنهجية هي التي دعت الأصوليين إلى اعتبار المقاصد والزمتهم الفهم اعتمادا عليها، وذلك الهدف المسطري هو ما جعلهم ينصون عليها ضمن شروط الاجتهاد، يقول صاحب الإبهاج في شرح المنهاج: "واعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء"[3] وذكر منها في الشرط الثالث أن يكون للمجتهد من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع"[4].

وإذا كان علي بن عبد الكافي السبكي (ت 756) صاحب الإبهاج سباقا في اشتراط المعرفة بالمقاصد بوصفها شرطا أساسيا من شروط الاجتهاد الثلاثة، ونص على ذلك تصريحا كما يظهر من النص المستشهد به سابقا، فإن الشاطبي قد بوأها مكانة علية في الاجتهاد، وسما بها إلى الحد الذي جعلها شرطه الأساس الذي يتصدر كل الشروط. وقد يحجبها أحيانا فلا يظهر سواه كما يبدو ذلك من خلال النص التالي: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف

---

(1) نفسه، 1/ ط.

(2) نفسه، 1/ ط.

(3) الإبهاج في شرح المنهاج، 1/ 8.

(4) المصدر نفسه، 1/ 8.

بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها[1]. ولا يخفى أن كلا الشرطين إنما يدوران حول المقاصد وعليهما يدندنان إذ إن الشرط الثاني- والأخير- لا يخرج أيضا عن المقاصد[2] كما لاحظ ذلك الدكتور أحمد الريسوني في كتابه: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي.

إن أهمية المقاصد في منهج القراءة والتأويل عند أبي إسحاق لم يجسدها كونها شرطا أساسيا فيه فحسب، ولكن تجلت أيضا من خلال جعل المعرفة بها و المعرفة بلسان العرب،إضافة للرسوخ في العلم بقواعد الأصول التي من جهتها تستنبط الأحكام الشرعية[3] السمة المميزة للقارئ المطلوب في علم الشريعة، بل الراسخ في العلم، الثابت الأقدام فيه، والتي يتميز بها عن غيره من القراء الجاهلين والزائغين، يقول الشاطبي: بل كل مبتدع من هذه الأمة، إما يدعي انه هو صاحب السنة (...) فلا يمكنه الرجوع إلى التعلق بشبهها، وإذا رجع إليها كان الواجب عليه أن يأخذ الاستدلال مأخذ أهله العارفين بكلام العرب **وكليات الشريعة ومقاصدها**[4].

إن القارئ للنص الإلهي إن لم يسر وفق هذا المنهج الذي يدعو إليه الأصوليون- على لسان الشاطبي-، ولم يحترم شروطه في القراءة والتي من أهمها المعرفة بمقاصد الشريعة، لم يرق إلى مستوى قراءة هذا النص متن الشريعة، ولم يبلغ مبلغ الناظرين فيها بإطلاق[5]، وتعذر عليه من ثم من باب أولى وأحرى أن

---

(1) الموافقات، 4/ 76.

(2) نظرية المقاصد، 326.

(3) الاعتصام، 1/ 281.

(4) الاعتصام، 1/ 281.

(5) المصدر نفسه، 1/ 281.

يكون راسخا في العلم ثابت الأقدام في علم الشريعة، الراسخون في العلم، وهم الثابتو الأقدام في علم الشريعة، ولما كان ذلك متعذرا إلا على من حصل الأمرين المتقدمين؛ لم يكن بد من المعرفة بهما على حسب ما تعطيه المنة الإنسانية، وإذ ذاك يطلق عليه أنه راسخ في العلم[1].

وبعدما اتضح كون المعرفة بالمقاصد من أهم شرائط قارئ النص الإلهي، يتبين أنه بمقدار الاقتراب منها يكون الاقتراب من العلم الممدوح، وبقدرما يكون الجهل بها يكون الابتعاد عن الرسوخ في العلم ومن ثم الاقتراب من حمى الجهل "وكل منفي عنه الرسوخ فإلى الجهل هو مائل"[2].

إن المقاصد باختصار ليست شرطا من شروط قراءة الخطاب الإلهي وأداة من أدواته فحسب، ولكن أيضا معلما من معالم القراءة الصحيحة السليمة التي تجنب، بحسب الشاطبي، الوقوع في الزلل والغلط. إن الجهل بها أو تجاهلها يؤدي لا محالة إلى أخطاء جسيمة في القراءة والتاويل. ذلك ما ترى الشاطبي يقرره بعد نقاشه لتأويلات "الظاهرية في إثبات الجوارح للرب- المنزه عن النقائص- من العين واليد (...)"[3] والمعتزلة الذين "زعموا أن القرآن مخلوق"[4] قائلا: "ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها ببعض"[5].

والآن بعدما تبين الدور التأويلي الذي تقوم به مسلمة المقاصد يجدر بنا الوقوف عند المقصودبها، وبعد عند الأقسام التي قسمت إليها.

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 282.

(2) المصدر نفسه، 1/ 283.

(3) الاعتصام، 1/ 305.

(4) المصدر نفسه، 1/ 305.

(5) المصدر نفسه ،1/ 311.

5- المقاصد: التعريف والاقسام:

1- التعريف

لم يهتم القدامى، أصوليون وغير أصوليين، بتعريف المقاصد بقدر ما اهتموا بها بحثا واستنباطا، وتطبيقا. ثم في وقت متأخر، إظهارا، وتأصيلا، وتنظيرا. ولذلك فليس من المتيسر العثور عندهم على تعريف يحدد ماهيتها، فهذا العلامة الشاطبي الذي اقترن اسمه بالمقاصد، وقصر أو كاد حياته على بناء صرحها، لا تجد له تعريفا لها على الرغم من كثرة ما أبدأ فيها وأعاد وفتق فيها من جواهر الكلام.

وقد حاول الدكتور أحمد الريسوني أن يجد لذلك تعليلا، فأورد افتراضين اثنين يرتبط الثاني فيهما بالأول:

1- لعل الشاطبي أعتبر الأمر واضحا[1].

2- سيما وهو قد كتب كتابه للعلماء، بل للراسخين في علوم الشريعة[2].

أما عن توجيه الشاطبي لكتابه الموافقات للمختصين، بل وللراسخين منهم بخاصة فذلك مما يصرح به نفسه، حين يقول: "ولا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب"[3]، وأما عن توضيحه للمقاصد فذلك أمر لا يشك فيه قارئ للموافقات، إلا أن هذين الأمرين وحدهما لا يمكن أن يفسرا غياب التعريف ولا سيما في بيئة

---

(1) نظرية المقاصد، ص 5.

(2) المرجع نفسه، ص 5.

(3) الموافقات، 1/ 61.

علمية ألفت التحديد والتعريف، حتى عد من سماتها المميزة، بل وسعت إلى الوصول إلى أقصى مستويات الدقة والصرامة العلمية في ذلك، وما حديثهم عن الحد الجامع المانع إلا دليل على ذلك.

لا شك أن المقاصد وإن كانت مجال اهتمام القدماء، ومناط رعايتهم فإنها لم تأخذ شخصيتها العلمية المستقلة التي تستدعي التعريف وتتطلبه بإلحاح. لقد كانت المقاصد تلك الروح التي تسري بين القضايا، وتشمل التشريع بغائيتها، توجه الفهم، وتسند الفتوى. ولم تكن تلك الأداة المحددة، التي يمكن فصلها عن هاته القضايا، وهذا التشريع، بشكل يجعل منها مفهوما محدد الملامح بكيفية متميزة.فهي ليست دليلا قائم الذات، كالإجماع أو القياس مثلا وإنما هي ما يفهم من نفس الشرع، يقول صاحب القواعد العز بن عبد السلام "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"[1].

ولعل هذا "النقص" هو ما أحس به الشاطبي في القرن الثامن فقام لتداركه في الموافقات التي لم يجرها بسبب ذلك على عادة مؤلفات علم الأصول، إذ "لم يذكر في كتابه مبحثا واحدا من المباحث المدونة في كتب الأصول، إلا إشارة في بعض الأحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل"[2]، يساهم في بناء الشخصية النظرية العلمية للمقاصد، التي لم يتوفر لها ذلك قبل ذلك، رغم

---

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف،دار الجيل،ط، 2،1400-1980، 2/ 189.

(2) من مقدمة الشيخ عبد الله دراز محقق الموافقات، ، 1/ 8.

محاولات بعض أفذاذ العلماء السابقين عليه مثل عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام المصري الشافعي في قواعده، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المصري المالكي في كتابه الفروق، فلقد حاولا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية[1]. لعل هذا الأمر هو ما دعا الشيخ عبد الله دراز إلى التقرير في مقدمته للموافقات بأن الأصوليين اهتموا بالركن الأول لعلم الأصول، علم استنباط الأحكام، ألا وهو لسان العرب "حتى إنك لترى هذا النوع (...)، هو غالب ما صنف في أصول الفقه[2] بينما أغفلوا الركن الثاني إغفالا، فلم يتكلموا على مقاصد الشرع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس[3] مما جعل علم الأصول يفقد، بحسب الشيخ دراز أحد ركنيه اللذين عليهما يقوم، وبهما يتصور، "وهكذا بقي علم الأصول فاقدا قسما عظيما، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه[4]. والملاحظة نفسها يبديها الشيخ الطاهر ابن عاشور حينما يرى أن "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة التشريع ومقصدها ولكن تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع[5].

باختصار يمكن اعتبار غياب التعريف تعبيرا عن غياب الوضعية التنظيرية الواضحة للمقاصد التي جاء الشاطبي ليجليها، هاته الوضعية التي تدل عليها من بين مؤشرات أخرى، تعدد الأسماء التي تدل على معنى واحد فالمقصد هو العلة وهو الحكمة وهو المعنى وهو الغرض وهو المراد وهو المغزى... ومرحلة تعريف المصطلح- كما هو معروف- مرحلة متأخرة غالبا إذ

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، ط.3، 1988، ص.8.

(2) من مقدمة الشيخ عبد الله دراز محقق الموافقات، 1/ 5.

(3) نفسه، 1/ 5.

(4) نفسه، 1/ 5.

(5) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص.6.

لكـل مـصطلح مـراحل ثابتة في حياته أهمها: 1- مفهومه 2- ظهور اسمه 3- ظهور تعريفه[1].

فمرحلة التعريف تمثل إذن بحسب المختصين نهاية نضج المصطلح التي لا نـشك أن الشاطبي أرسى قواعدها المتينة وإن لم يحرص على إعطاء حد وتعريف للمقاصـد[2]، كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا لذلك كان على عاتق الذين أتوا بعده أن يقوموا بذلك لأن الطريق كان قد مهد لولا أن التخلف الحضاري الذي شـهدته الأمـة الإسـلامية بعد الإمام أعمى العيون عن نظرية المقاصد التي بناها الـشاطبي، فمكـثت طـي النـسيان حتـى العـصر الحـديث الـذي تـولى رواده في الأصـول مهمـة نفـض الغـبار عـن النظـرية ومـن ثم المرور إلى إعطاء التعريف الغائب الذي مهد الشاطبي الطريق إليه واضحا.

وإذا كـان قـد قـدر للمقاصـد أن تنتظـر المغربي أبا إسحاق الشاطبي إلى القـرن الـثامن الهجـري حتى يجلي وضعيتها العلمية، ويكون الرجل الفذ الذي [يفـرد] هذا الفن بالتدوين[3]، فقد كان مقدورا لها مرة أخرى أن تنتظر علامتين مغـربيين، همـا الطاهـر ابـن عاشـور، وعـلال الفاسـي حتـى يفردا لها مؤلفين، ويعطيا لها التعريف الغائب إلى حدود عصرهما.

فلقد عرفها الطاهر ابن عاشوربأنها: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحـوال التـشريع أو معظمهـا بحـيث لا تخـتص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة[4] بينما رأى علال الفاسي أن: المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها[5].

---

(1) مصطلحات النقد العربي، الشاهد البوشيخي، القلم، ط، 1413-1993، ص، 63.

(2) نظرية المقاصد، ص.5.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص.8.

(4) المرجع نفسه، ص.51.

(5) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط 5، 1993، ص 7.

وعلى هذين التعريفين، وعلى ما أوضحه صاحباهما بخصوص المقاصد في كتابيهما، قامت أغلب التعاريف التي توالت للمقاصد مع مرور الزمن وزيادة الاهتمام بها، وهذا ما أشار إليه الدكتور الريسوني بوضوح حينما قال: "وبناء على هذه التعريفات والتوضيحات لمقاصد الشريعة لكل من ابن عاشور وعلال الفاسي، وبناء على مختلف الاستعمالات والبيانات الواردة عند العلماء الذين تحدثوا في موضوع المقاصد، يمكن القول: إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"[1]. بل إن بعضهم على مكانته العلمية الكبيرة لم يستنكف أن يعرف المقاصد بتعريف هو جمع للتعرفين المشار إليهما أعلاه- أقصد تعريفي الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي حينما قال: "مقاصد الشريعة: هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه، أو معظمها أو هي غايات الشريعة وأسرارها التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[2].

2- الأقسام

لقد كان الشاطبي أول من فصل في المقاصد، وميز بين أقسامها، يقول: "والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع و الآخر إلى قصد المكلف"[3]، وبينما ترك قصد المكلف من دون تنويع نوع قصد الشارع إلى أربعة أنواع أو أقسام هي.

1- "قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء"[4].

---

(1) نظرية المقاصد، ص.7.

(2) قراءة وضوابط في فهم الحديث النبوي، وهبة الزحيلي، المنطلق، ع، 120، (1998، 1419)، ص.42.

(3) الموافقات، 2/ 3.

(4) الموافقات، 2/ 3.

2- قصده في وضعها للإفهام[1].

3- قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها[2].

4- قصده في دخول المكلف تحتها[3].

ويهمنا في ما نرومه في هذا المكان من البحث التوقف عند النوعين الأولين، وذلك لعلاقتهما بالقراءة والتأويل عند الأصوليين.

1- قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء:

نظرا لما يحتويه هذا المقصد فإنه يكتسب أهمية بالغة ضمن المنظومة المقاصدية للشاطبي إلى الحد الذي عده الشيخ عبد الله دراز كالأصل الذي يكون ما عداه كالتفصيل له[4]، إذ يجسد هذا المقصد الغايات الكبرى التي من أجلها تنزلت الشريعة.

وقد قسم الشاطبي هذا النوع إلى ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتحسينية.

أ- المقاصد الضرورية:

وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا[5] كما قال الشاطبي، وهي بتعبير الطاهر ابن عاشور تلك التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها[6]، فإن فقدت أو انخرمت لم تجر مصالح الدنيا على

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 4.

(2) المصدر نفسه، 2/ 4.

(3) المصدر نفسه، 2/ 4.

(4) المصدر نفسه، 2/ 4.

(5) المصدر نفسه، 2/ 7.

(6) المصدر نفسه ، ص.79.

استقامة[1]، وآلت حالة الأمة إلى فساد وتلاش[2]. ليس الأمة الإسلامية فحسب بل وغيرها من الأمم كما ذهب إلى ذلك الشاطبي حين نبه على أنها الضروريات المعتبرة في كل ملة[3] متفقا بذلك مع ما ذهب إليه الغزالي قبله من أن تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة ولا شريعة أريد بها إصلاح الخلق[4].

ولا يعنى بالتلاشي انقراض الأمة وهلاكها واضمحلالها لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية[5] ولكن المراد به أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها[6]. ووفق هذا الفهم يفسر قول الشاطبي حتى إذا انخرمت [المقاصد الضرورية] لم يبق للدنيا وجود[7].

ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل[8] ويطلق عليها الغزالي اسم الأصول الخمسة، كما يستعمل الشاطبي للدلالة على هذه الضروريات مصطلحي الكليات الخمس و القواعد الخمس. إنها باختصار أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملة[9].

إن الطابع الكوني لهذه الحاجات لا يمكن أن تثار حوله الشكوك لأن مكونات الجنس البشري واحدة وإن اختلفت الظرفيات التي يعيش فيها

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 7.
(2) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص.79.
(3) الموافقات، 2/ 134.
(4) المستصفى، 1/ 288.
(5) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور ص. 79.
(6) المصدر نفسه، ص. 79.
(7) الموافقات، 2/ 13.
(8) المصدر نفسه، 2/ 8.
(9) المصدر نفسه، 2/ 19.

والتسميات التي يمنحها إياها[1]، لذلك يمكن اعتبار هذه الكليات الحاجات الأصلية والفطرية التي يحتاجها الإنسان مطلق الإنسان لتستقيم حياته، باختلاف انتمائه العقدي. وهي الخصائص البشرية التي تشترك فيها الإنسانية جمعاء، والمميزات الجوهرية التي تميزه عن غيره بوصفه إنسانا. ولأنها كذلك فهي ممتدة مع الزمان، غير متأثرة بالمكان، إنها- كما يقول الشاطبي: "لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت"[2].

على الرغم من ذلك فإن الأمم المستهدفة بهذه المقاصد، والساعية إلى تحقيقها، والمحافظة عليها، ومراعاتها في كل تصرفاتها، لا يمكن إلا أن تكون أمة متدينة، فالأمة الملحدة- إن وجدت- لا يستهدفها الفكر المقاصدي- على الأقل في هذا المستوى- النابع من خلفية دينية يراد لها توجيه الإنسان وإخراجه من عبادة الهوى بكل أشكاله وصوره إلى عبادة الله. إنه بالأحرى يراها أمما مختلة النظام بالمعنى الذي سبقت الإشارة إليه.

ومن ثم فإن الباحث القارئ وهو يستقصي هذه الكليات، من أجل أن يجعلها مبدأ يوجه قراءته، ومعيارا تعرض عليه نتائجها، وقواعد ينبغي ملاءمة تأويلاته لمستلزماتها- كما فعل الأصوليون-، لا يرجو أن يسحب ذلك مثلا- على الرغم من كونية تلك الكليات والقواعد كما تمت الإشارة إلى ذلك- على قراءة نصوص ذات خلفية إلحادية عدمية لا ثوابت لها غير اللذة والمتعة والهوى، نصوص ذات مرجعية لا يقينيات لها، أماتت العقل، والإنسان، و(...).

وتعتبر "المقاصد الضرورية في الشريعة أصلا للحاجية والتحسينية"[3]، باختلالها تختلان، وبهما تتقوى، فكل "حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل

(1) مجهول البيان، محمد مفتاح، توبقال للنشر، ط1، 1990، ص.98.
(2) الموافقات، 2/ 134.
(3) المصدر نفسه، 2/ 13.

الضروري[1]. باختصار فإن المقاصد الضرورية هي الأصل والأساس والمحور الذي تدور عليه المقاصد والمقصود الأعظم في المطالب الثلاثة [الضرورية،والحاجية، والتحسينية]... ومن هناك كان مراعى في كل ملة[2].لهذا المعطى نكتفي بالإشارة السريعة للمقاصد الحاجية والتحسينية.

ب- المقاصد الحاجية:

وهي كل مصلحة احتيج إليها للتوسعة، ورفع الضيق المؤدي غالبا إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب[3] والذي لا يؤدي عدم مراعاتها إلى الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة[4] أو الضرورية.

ج-المقاصد التحسينية:

وهي كل ما كان راجعا إلى **محاسن** زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية إذ ليس فقدانها بأمر ضروري ولا حاجي وإنما جرت مجرى **التحسين والتزيين**[5]. إنها تتعلق إذن بكل ما هو جميل وحسن.

2- مقصد الإفهام:

يعتبر هذا المقصد الذي عنون له الشاطبي بقوله: **"في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام"** من أقصر أنواع المقاصد التي توقف عندها الشاطبي، إذ لا تتجاوز مسائل هذا المقصد الخمس، ويمكن ردها من دون اختزال ولا عناء إلى أمرين اثنين:

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 19.
(2) الموافقات، 2/ 19.
(3) المصدر نفسه، 2/ 9.
(4) المصدر نفسه، 2/ 9.
(5) المصدر نفسه، 2/ 9.

- الأول: إن الشريعة عربية لأنها نزلت بلسان العرب.
- الثاني: إن الشريعة أمية لانها نزلت على العرب الأميين.

وبما أنها كذلك ففهمها ينبغي لزاما أن يتحدد بهذين الأمرين، عروبة اللسان وأمية المخاطبين.

لكن على الرغم من هذا القصر المشار إليه فأهمية هذا المقصد كبيرة، ودوره حاسم، لأن أثره يتعدى إلى مجمل القضايا التي أشار إليها الشاطبي، ومن ثم فليس من المستغرب أن تجده لا يفتأ يشير إلى هذا المقصد في كل ثنايا الموا فقات.

وقد تعرض مقصد الإفهام لبعض الاعتراض من المعاصرين إلى الحد الذي جعل أحد محققي الموافقات المتأخرين أبا عبيدة مشهور بن حسن يعلق في هامش عنوان هذا المقصد قائلا: "المسائل الخمس الأولى [يقصد المسائل المكونة لمقصد الإفهام] تحتوي على مبادئ قيمة وضرورية في فهم القرآن والسنة وتحصيل مقاصدها، وهي ليست من المقاصد وإنما هي ضوابط لفهم مقاصد الشارع"[1]، ولعل مشهور بن متأثر[2] في هذا الذي ذهب إليه بما كان الدكتور احمد الريسوني قد أشار إليه حين ابدى عدم استساغته جعل هذه المسائل الخمس من مقاصد الشارع ذاهبا إلى أنه وعلى الرغم من أن هذه "المسائل الخمس تحتوي على مبادئ قيمة وضرورية في فهم القرآن والسنة وتحصيل مقاصدها فإني لا أرى أن هذا هو مكان التعرض لها، بل لا أستسيغ جعله لهذه المسائل نوعا من مقاصد الشارع وإنما هي ضوابط لفهم مقاصد الشارع"[3]، بل

(1) من كلام الشيخ عبد الله دراز، هامش رقم 1، الموافقات، 2/ 101.
(2) ينقل المحقق كثيرا من آراء الدكتور احمد الريسوني محيلا عليها، إلا أنه في هذا الموضع لم يفعل، فلعله سها.
(3) نظرية المقاصد، 129.

إن عدم الاستساغة تحول في مكان آخر من رسالته إلى نوع من الرفض حين يشير هذا الباحث إلى أن الشاطبي **أقحم** في مقاصد الشارع نوعا سماه مقاصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام[1].

ولعل الذي أدى إلى هذا الاعتراض، حتى اعتبر مقصد الإفهام مقصدا مقحما ليس إلا ... هو أن أبا إسحاق لم يحدد بشكل واضح وبلغة صريحة ومباشرة مراده من هذا المقصد الذي بقي مجرد عنوان: (**في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام**) لقضايا لغوية لها علاقة بالفهم، ومر مباشرة بعد ذلك، ومن دون بيان العلاقة التي تربط هذا العنوان بما تحته، إلى الحديث عن المسائل التي يتضمنها هذا المقصد، من مثل أن القرآن نزل بلسان العرب وأن فهمه ينبغي أن يمر من هناك إذ هو الباب الأول من أبواب الشريعة: إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب[2]. إن هاته المسائل لا يمكن اعتبارها إلا بعد التسليم بالمقصد أولا (مقصد الإفهام)، لأنها متولدة عن الإيمان به وليست هي هو إنها نتائجه التي تفرعت عنه، والمميزات التي تعطيه خصائصه كما تصورها الشاطبي[3]. وللتسليم بالمقصد كان لا بد من تحريره، والبرهنة عليه، وذلك ما لم يقم به الشاطبي حين الحديث عن هذا المقصد. ربما لم يفعل ذلك لأنه تصور ان العلاقة بين تلك المسائل الخمس التي فصل فيها الكلام وبين المقصد الذي يشملها توضح الأمر وتكشف عنه، أو لأنه سكت عن ذلك في هذا الموضع لأنه سيتعرض له حتما حين مناقشته للمتشابه في كتاب الأدلة. ومهما يكن من امر فإن الشرعية المنهجية لهذا المقصد ثابتة راسخة، لا مجال للتشكيك فيها. ولبيان ذلك، والتدليل عليه نقول:

---

(1) المرجع نفسه، 271.

(2) الموافقات 2/ 46.

(3) فليرجع للفصل الأول، فقد بسط الأمر هناك.

لعل ما ينبغي التذكير به في هذا الصدد هو أن من أهم ما يميز المقاصد أنها ذات طبيعة ثنائية: فهي في الوقت نفسه أداة وغاية، وسيلة وهدف، يتم البحث عنها بدءا من أجل تأصيلها مقصدا، ثم في مستوى ثان، ولأنها أصبحت كذلك، تصير أداة لا غنى عنها للفهم، وهاته الطبيعة يشترك فيها مقصد الإفهام مع غيره من المقاصد، فالمقاصد الكلية مثلا هي مبتغيات ومقاصد يراد الوصول إليها لكن بعد إثباتها بوصفها كذلك، تصير وسائل وأدوات يتم اعتمادا عليها الوصول إلى هذا الفهم أو ذاك، أو ترجيح هذا أو إقصاء ذاك أو التوفيق بين آراء وفهوم مختلفة.

هذا من جهة أما من جهة ثانية فإن الإلحاح على العنوان: "مقصد الإفهام" بهذه الصيغة، أي الإتيان بمصدر فعل "أفهم" المزيد بالهمزة الذي يفيد قوة إيصال القارئ إلى الفهم باعتباره فعلا قصديا ومقصودا لاشك يشير لهذه الغاية المقصودة من الخطاب القرآني الذي جاء أصلا ليفهم المرسلين إليهم، وينقل إليهم معلومات وأحكاما وإرشادات.

بناء على ذلك، فلقد استخلص الأصوليون على لسان الغزالي مبدءا خطابيا بالغ الأهمية مفاده أن "كل خطاب متضمن للأمر بالفهم". هذا المبدأ يقتضي بداهة مبدءا سابقا عنه هو ضرورة كون هذا الخطاب حاملا لقصد الإفهام. إن هذا الأمر على الرغم من بداهته إلى الحد الذي أصبح يمثل عند كثيرين سلطة دعوتها في بحث سابق[1] - "سلطة الأمر البديهي" - سلطة يصعب تجاوزها، ولا يتصور كثيرون أمرا مخالفا أو مناقضا لها، فهو ليس كذلك عند

---

[1] بحث دبلوم الدراسات العليا المعنون ب "المجاز عند الأصوليين".

آخرين. فليس الفهم ولا الإفهام ولا الإخبار ولا نقل المعلومات هو دائما هدف اللغة، ولا التواصل وظيفتها الأساسية كما ذهب إلى ذلك بعض اللسانيين المعاصرين أمثال تشومسكي الذي يقول في أحد حواراته: "لست أعتقد أن اللغة تمثل جوهريا وسيلة للتواصل"[1] مضيفا إننا نستعمل اللغة دون انشغال بما توصله. وقد يحصل لنا، مثلا، أن نستعملها للتعبير عن أفكارنا بأمانة، دون أن نفرط في الاهتمام بمعرفة ما إذا كان سامعنا يفهم ما نقوله له. بل وربما إن كان يسمع حقا"[2] بل إن تشومسكي يصرح في وضوح رادا على مخالفيه: "إذا أكدوا أن هدف اللغة هو نقل المعلومات: فإن هذا القول إما مغلوط، أو فارغ كليا"[3].

إن هذا التفكير ليس بدعا في تراث الإنسانية ذلك أنه لا نكاد نغادر المجال الثقافي الذي تشكلت فيه فكرة مقصد الإفهام حتى تعترضنا بعض الدعوات التي لا تكاد تختلف كثيرا في نتائجها النهائية عما ذهب إليه اللساني المعاصر تشومسكي التي رأت وهي تنظر إلى القرآن الكريم أن فيه "مهملا" "لا يفيد". لقد رأى البعض أن الله خاطبنا في القرآن "بالمهمل أي بما ليس له معنى"[4]، فألغى بذلك وظيفة التواصل التي جعلها الأصوليون الوظيفة الأساسية للغة[5].

---

(1) اللسانيات كما أفهمها، نعام تشومسكي، (حوار نقله عن الفرنسية مصطفى المسناوي) بيت الحكمة، ع 6، أكتوبر، 1987، ص 15 (مصدر النص: "Révolution en linguistique" روبير لا فون- كرامون، باريس، سويسرة، 1975، (ص 9-31).

(2) المرجع نفسه، ص 15.

(3) التجريبية والعقلانية، نعام تشومسكي، (حوار نقله عن الفرنسية مصطفى المسناوي) بيت الحكمة،ع، 6، أكتوبر، 1987، ص.57 (مصدر النص: "Noam Chomsky: Dialogue avec Mitsou Rona) فلاماريون، باريس، 1977.

(4) الإبهاج، 1/ 360.

(5) للتفصيل يمكن العودة لبحثي للدبلوم الدراسات العليا "المجاز عند الأصوليين".

وينسب هذا الرأي للحشوية[1] فقد قال صاحب المعتمد في شرحه للعمد: الحشوية تجوز أن يتكلم الله- عز وجل- بكلامه، ولا يعني به شيئا[2].

وكما هي عادة الفرق الكلامية، فإن هذه الفرقة قد اتكأت في ما ذهبت إليه على القرآن الكريم ذاته، فقد احتجت على ذلك بثلاثة أوجه:

الأول: أنه ورد في القرآن قوله تعالى (الم- المص- كهيعص- طه- حم) وأمثالها، فإنا لا نفهم لها معنى[3].

الثاني: قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله ويلزم من هذه الآية أن الله تكلم بما لا يعلم تأويله إلا هو[4].

الثالث: قوله تعالى ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الصافات/ 65] فإن العرب لا تعلم ما هي رؤوس الشياطين[5].

على الرغم من أن الرد على هذه الادعاءات التي زعمتها الحشوية لا يعتبر مهما في حد ذاته ضمن هذا السياق بقدر أهمية الوقوف عند الاعتراض

---

(1) ينقل صاحب الإبهاج عن الآمدي أنه صرح أنهم طائفة ضلوا عن سواء السبيل، وعميت أبصارهم يجرون آيات الصفات على ظاهرها، ويعتقدون أنه المراد ، سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري رحمه الله تعالى فوجدهم يتكلمون كلاما ساقطا فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، وقيل سموا بذلك لأن منهم المجسمة أوهم هم، هم والجسم محشو، فعلى هذا القياس الحشوية بسكون الشين إذ النسبة إلى الحشو..." الإبهاج في شرح المنهاج، 1/ 361. ويورد الشهرستاني في الملل والنحل "وأما مشبهة الحشوية؛ فحكى الأشعري عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر، وكهمس، وأحمد المجيمي: أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة. وأن المسلمين المخلصين يعتقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض ..." الملل والنحل، الشهرستاني، تح، محمد سعيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ط، 1، 1419-1998، 1/ 105.

(2) الكاشف عن المحصول، أبو عبد الله بن عباد العجلي الأصفاني، تح، عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية.بيروت، ط 2/ 478.

(3) الإبهاج في شرح المنهاج، 1/ 360.

(4) المصدر نفسه، 1/ 360.

(5) الإبهاج، 1/ 362.

ذاتـه، أي الاعـتراض على مقصدية الإفهام ضمن التراث الإسلامي، فإن القيام بذلك يجلي من دون شك خلفيات تأكيد الأصوليين على اعتبار الإفهام مقصدا مـن مقاصـد الخطـاب القرآني، ويوضح تبعا لذلك السياق المعرفي الذي تأسس ضـمنه هـذا المقـصد، ويكـشف مـن ثـم عن أهمية هذا المقصد بالنسبة للتصور الأصولي للقراءة، وانسجامه وتماسكه.

لقـد بـدا هـذا الـرأي الـذي قالـت بـه الحـشوية غـريبا في مجال التراث الإسلامي ولا سيما الأصولي منه الذي تسجل متونه مجريات هذا الجدل وتحفل بالردود التي تحاول تفنيده.

ويمكن تصنيف هاته الردود صنفين:

صنف كلي أو عام اتجه لدحض المبدإ القائل باشتمال الخطاب القرآني على المهمل الذي لا معنى له، أو غير القابل للفهم مع توفره على المعنى في حد ذاته، ومن ثم بيان تهافته، وصنف آخر جزئي اهتم بالرد على الجزيئات المعتمدة لبـناء هـذا المـبدإ، والمكـونة لما رآه أصـحاب هـذا الرأي براهين وحججا تؤكد دعواهم.

أما ما يتعلق بردود الصنف الأول فقد ذهب الأصوليون إلى أنه لا يجوز أن يخاطبـنا الله تعـالى بالمهمل، أي بما ليس له معنى[1] ولا بالذي له معنى ولكن لا يفهم[2] لأنه:

أولا: الـتكلم بمـا لا يفـيد شـيئا هـذيان، وهـو نقص والنقص محال على الله تعالى[3].

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 360.

(2) البحر المحيط، الزركشي، تح، لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب، ط1، 1414، 1994، 2/ 197.

(3) الإبهاج، 1/ 360.

ثانيا: أن الله وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا، وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه[1].

ثالثا: أن خطاب الله بخطاب لا يريد منه شيئا البتة (...) يوجب كونه عبثا لا فائدة فيه[2]، والله يتعالى عن ذلك كما ذهب إلى ذلك شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار في كتابه العمد.

أما ما يتعلق بردود الصنف الثاني فقد أجاب الأصوليون عما احتجت به الحشوية من كون الحروف أوائل السور مثل (كهيعص، وطه) وما يشبههما لا معنى لها بأنه غير صحيح فإن لعلماء التفسير فيها أقوالا مشهورة[3] وأكث الناس فيها وأقربها أقاويل[4]،كما ذهب إلى ذلك الغزالي في المستصفى، أنها أسامي السور حتى تعرف بها فيقال سورة يس وطه[5].

أما ما يتعلق بقوله عز وجل[6]: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران، 7]، فالاختلاف حول هذه الآية مشهور، بين فريقين اثنين رأى الأول منهما أن الواجب الوقف على ﴿ٱللَّهُ﴾ [آل عمران 7]، بينما ذهب الثاني إلى أن الوقف على قوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران، 7] لا على ما قبله والواو

---

(1) الإبهاج، 1/ 360.

(2) الكاشف عن المحصول، 2/ 479.

(3) الإبهاج، 1/ 360.

(4) المستصفى، أبو حامد الغزالي، دار الفكر، 1/ 106.

(5) البحر المحيط، الزركشي، تح، لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب، ط1، 1414، 1994، 1/ 106.

(6) وهذا جزء من الآية السابعة من سورة آل عمران: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾.

للعطف لا للاستئناف[1]، وعزي الرأي الأول إلى عامة السلف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم[2] كابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب؛ بينما نسب صاحب البحر المحيط الرأي الثاني لأبي الحسن الأشعري والمعتزلة، بل هو رأي أكثر المتأخرين[3] كما ذهب إلى ذلك علاء الدين البخاري شارح كشف الأسرار.

والمسألة كما هي مفصلة في متون علم التفسير، والأصول تتعلق بـالمتشابه المشار إليه في الآية السابعة من سورة آل عمران؛ فمن ذهب إلى القول بالوقف على الراسخين في العلم انحاز إلى أن الراسخين يعلمونه؛ فليس بمتشابه عليهم وإن تشابه على غيرهم، كسائر المبينات المشتبهة على غير العرب، أو على غير العلماء من الناس[4]، ومن ثم لا يكون في القرآن شيء يستعصي على فهم العلماء الراسخين.أما من قال بالوقف على: ﴿ٱللَّهُ﴾ [آل عمران/ 7] فقد خص العلم بالمتشابه بالله وحده، وجعله مجهولا بالنسبة لغيره علماء وغير علماء.

والحقيقة أن من يتتبع هذه المسألة سيجد خلطا كبيرا إلى الحد الذي يصبح فيه أحد الصحابة كابن عباس رضي الله عنه قائلا بالموقف وضده، فهو قائل بالوقف على الله، وفي الوقت نفسه بالوقف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾[5]، وهو حين يعتبر من القائلين بعدم قدرة البشر على معرفة المتشابه،

---

(1) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين البخاري، وضع حواشيه، عبد الله محمود عمر ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص.88.

(2) كشف الأسرار،1/ 88.

(3) المصدر نفسه،1/ 88.

(4) الموافقات، 3/ 255.

(5) انظر ذلك في البحر المحيط،ص.192-193.

يـنقل عـنه أنـه قال أعلم كل القرآن إلا أربعة الغسلين والحنان والرقيم والأواه. ثـم روي عـنه أنـه علـم ذلـك، وروي عـنه أنه كان يقول: الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وأنا ممن يعلم تأويله[1].

ولعل عدم الاتفاق حول المقصود بالمتشابه في الآية الكريمة يعتبر من بين أهـم أسباب هذا الاختلاف، فبينما جعله البعض متعلقا بالمنسوخ ربطه البعض الآخر بأخبار القيامة، في الحين الذي قال آخرون إنها الحروف المتقطعة في أوائل الـسور، وخـصه غيرهـم بـما عسر إجراؤه على ظاهره كآية الاستواء[2]، وغير هـذه مـن الآراء المخـتلفة الـتي أوصلها الإمام الزركشي في البحر المحيط إلى اثني عشر رأيا.

ولـيس المقـصود ممـا أوردناه الوقوف على علل هذا لموقف أو ذاك، أو الانحياز إلى أحدهما دون الآخر، وإنما الوقوف على الخلفية التي جعلت القائلين بالوقـف علـى "الراسـخين في العلم" يتشبثون بموقفهم ولاسيما الأصوليين الذين انحـاز أغلـبهم إلى هـذا الموقف، ودافعوا عنه بقوة، فقد رجح الشيخ أبو إسحاق الشيرازي القول الثاني، **وقال ليس في القرآن شيء استأثر الله بعلمه، بل وقف العلمـاء عليه**، لأن الله تعالى أورد هذا مدحا للعلماء فلو كانوا لا يعرفون معناه لشاركوا العامة وبطل مدحهم[3] إلى ذلك ذهب ابن الحاجب حين قال: "والظاهر الوقـف على "والراسخون في العلم" **لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد**[4]، وإليه أيضا مـال الغزالـي الـذي أشـار إلى أنـه: **إن قـيل قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراسـخون في العلـم الـواو للعطـف أم الأولى الوقف على الله قلنا كل واحد**

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 88.

(2) البحر المحيط، 2/ 190.

(3) المصدر نفسه، 2/ 193.

(4) المصدر نفسه، 2/ 193.

محتمل فإن كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى وإلا فالعطف إذ الظاهر أن الله لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق"[1]، وعلى ذلك كان الباقلاني: "والأولى عندنا أن تكون واو العطف من حيث لم يجز أن يخاطب الله العرب وغيرها بما لا سبيل لها إلى علمه"[2]، وإلى ذلك انتهى أخيرا وليس آخرا القتبي في قوله: "لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن إلا لينتفع به عباده. ويدل به على معنى أراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق فيه فائدة"[3].

يظهر من هاته النصوص أن الإلحاح على الوقوف على "الراسخين في العلم"، ومن ثم الإصرار على معرفة المخاطبين للمتشابه (أو بالأحرى الخاصة منهم) على الرغم من موقف السلف هو دفع لما يمكن أن يدعيه مدع- كما حصل فعلا مع الحشوية- من إمكانية خطاب الله تعالى للمخاطبين بخطاب يفقد غائية الفهم ومقصدية الإفهام التي جعلها الشاطبي فيما بعد أحد المقاصد الأساسية للشريعة، لأن انتفاء هذا المقصد انتفاء لكل المقاصد الأخرى.

إن مقصد الفهم والإفهام أحد المقاصد التي نبه عليها علماء الأصول إذاً قبل الشاطبي على صورة مبدإ أو قاعدة مسطرية لامناص منها حتى يكون للخطاب معنى و فائدة وغاية ومقصد "لأن إرادة الإفهام هو المعقول من المخاطبة"[4] كما نبه على ذلك الأصولي المعتزلي أبو الحسين البصري في شرحه "للعمد". ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى التشابه بين عبارة الشاطبي "مقصد الإفهام" وعبارة أبي الحسين البصري "إرادة الإفهام".

---

(1) المستصفى، 1/ 106.

(2) التقريب و الإرشاد،1/ 332.

(3) كشف الأسرار، 1/ 89.

(4) الكاشف عن المحصول، 2/ 488.

ولقد كان الموقف المنطقي الأقرب لرؤية الشاطبي، والأكثر انسجاما مع مقصد الإفهام الذي بناه أبو إسحاق هو الانحياز إلى القائلين بالوقف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، [آل عمران/ 7]، غير أن الشاطبي مال إلى الموقف المقابل الذي اعتبره موقف الصحابة رضوان الله عليهم الذين عليه دأبوا، وإياه اتخذوا طريقا إلى الجنة فوصلوا[1].

ولعل ما يتعلق بذات الله وصفاته بخاصة كمسائل الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشباه ذلك[2]، وغيرها من الأمور الغيبية كمسألة الميزان، والصراط، وعذاب القبر،وغيرها[3] التي سلك الأولون فيها [كما قال] مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها[4]، مؤمنين بها كما جاءت من غير بحث ولا نظر[5] هو ما جعل الشاطبي يتشبت بالوقف على الله. فهو يتخذ هذا الموقف وهو يدرك- كما يصرح هو نفسه- أن مسألة الوقف على أحد الأجزاء من الآية مسألة اجتهادية[6]وأن الوقف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ هو أحد القولين للمفسرين؛ منهم مجاهد[7].

والشاطبي على الرغم من كونه قال بالوقف على ﴿ٱللَّهُ﴾ [آل عمران، 7] معتبرا الصواب ما كان عليه السلف[8] فإنه لم يسفِه الرأي الآخر، بل تفهَّم

(1) الاعتصام،2/ 845.
(2) الموافقات، 3/ 70.
(3) الاعتصام،2/ 842.
(4) الموافقات، 3/ 70.
(5) الاعتصام،2 / 845.
(6) الموافقات، 3/ 74.
(7) المصدر نفسه، 3/ 74.
(8) المصدر نفسه، 3/ 74.

بـشكل جـيد سـبب تشبث المتأخرين بالوقف على "الراسخين في العلم" المتمثل- كما عبر هو ذاته- في **استبعاد الخطاب بما لا يفهم**[1].

لاشـك أن موقـف الـشاطبي يبدو مشكلا، إذ كيف يمكن القول بالوقف علـى "الله" الـذي يـستتبع الاعـتراف باشـتمال القـرآن علـى ما لا يعرفه إلا الله سـبحانه وتعـالى، وفي الوقت نفسه "استبعاد الخطاب بما لا يفهم" المترجَم عنده في مـستوى المقاصـد بمقصد الإفهام. ألا يؤدي هذا الموقف إلى ما قالت به الحشوية سابقا؟

فكيف حل الشاطبي الإشكال؟

يـرى الشاطبي جوابا على السؤال، وحلا لهذا الإشكال أن "القسم الذي لا يعلمـه إلا الله تعـالى في الـشريعة نـادر، والـنادر لا حكم له"[2]، ومن ثم فـلا تنخـرم بـه الكلـية المستدل عليها[3] المتمثلة في كون الشريعة جارية "على مقتضى العقـول"[4] الـتي من بين أهم وأولى مستلزماتها أن يخاطب الله عباده بما يفهمون، ذلـك "أن **المقـصود الـشرعي** من **الخطاب** الوارد على المكلفين **تفهيم** ما لهم وما علـيهم، ممـا هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم، **وهذا يستلزم كونه واضحا لا** إجمال فيه ولا اشتباه، ولكان فيه بحسب هذا القصد اشتباه وإجمال؛ **لناقض أصل مقـصود الخطاب، فلم تقع فائدة، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح**؛ تفضلا، أو اختاما، أو عدم رعيها؛ **إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود**"[5].

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 74.
(2) الموافقات، 3/ 21.
(3) المصدر نفسه، 3/ 21.
(4) المصدر نفسه، 3/ 19.
(5) المصدر نفسه، 3/ 256.

لاشك أنه بات واضحا الآن خلفيات القول "بمقصد الإفهام" عند الشاطبي، هذا الفعل الذي رأينا أن البعض[1] لم يستسغه، ورآه إقحاما ليس إلا إنه دفع بطريقة أخرى لعبثية الخطاب، ودفاع عن مقصديته في الإفهام النابعة من معقوليته. إنها ترجمة شاطبية وتأسيس منهجي لما ناقشه سابقوه من عدم معقولية خطاب الله تعالى بما لا يفهم. ويزداد هذا الأمر وضوحا حينما نرى الشاطبي يربط بشكل وثيق القول بمعقولية الشريعة (جريان الشريعة على مقتضى العقول) بمقصد الإفهام. فأبو إسحاق وهو يناقش معقولية الشريعة التي مؤداها عنده "أن الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول"[2] ضمن "كتاب الأدلة الشرعية" نراه يحيل، وبطريقة طبيعية، على "كتاب المقاصد" حيث عالج مقصد الإفهام، يقول الشاطبي "وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد في **بيان قصد الشارع في وضعه للإفهام**"[3]. فمعقولية الخطاب الشرعي تستلزم إذا أن يخاطب الله عباده وهو يقصد إفهامهم، فالإفهام تبعا لذلك مقصد إلهي ينبغي تجليته وترقيته حتى يصبح من المقاصد الأساسية، وذلك ما قام به عبقرية المقاصد الشاطبي وهذا الأمر يستلزم بدوره مخاطبتهم بلسان يفهمونه هو لسانهم الذي عليه ينبني فهمهم، وهو مضمون القضايا الخمس التي تناولها تحت هذا المقصد.

ولأن الأمور مترابطة ها نحن نجد أنفسنا نصل إلى آخر ما تشبثت به الحشوية مما اعتبرته دليلا على ما قالت، وهو قولها أن الله تعالى قال: ﴿طَلْعُهَا

---

(1) يبدو أن الدكتور أحمد الريسوني، قد خفف من رفضه لجعل مقصد الإفهام، مقصدا من مقاصد الشريعة في مؤلفه الأخير "الفكر المقاصدي قواعده وفوائده" حين يقول مرتاحا: "رحم الله إمامنا أبا إسحاق إذ جعل النوع الثاني من المقاصد" في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام" ويبين فيه جملة من المبادئ العامة في فهم الخطاب الشرعي من حيث هو خطاب عربي العربي" ص،61. (الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الدكتور أحمد الريسوني، منشورات الزمن، دسمبر، 1999).

(2) الموافقات، 3/ 19.

(3) المصدر نفسه، 3/ 20.

﴿كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الـصافات/ 65] فـإن العرب لا تعلم ما هي رؤوس الـشياطين[1]. لا يمكـن أن يجـاب علـي هـذا الاعتلـراض إلا مـن خـلال أحـد مكـونات مقـصد الإفهـام ألا وهـو لـسان العـرب ومعهودها في الخطاب الذي يجعلـها تفهـم مـنه [مـن رؤوس الـشياطين] الـشيء الـبالغ في القـبح الغايـة القـصوى[2]، ولـذلك كانـت العـرب العرباء تتمثل به في الاستقباح، وهو مقيد بهذا الاعتبار[3]، ومن ثم يخرج عن كونه مهملا لا معنى له.

بعـد تأكـيد الـشرعية المنهجـية لمقـصد الإفهـام، بـل وضرورته لمعقولية الخطـاب ذاتـه، نمـر إلى الـسؤال المنهجي الأكثر أهمية وخطورة في هذه المسلمة والمتمثل في كيفية معرفة المقاصد.

6- إشكال معرفة المقاصد

إن الـسؤال المهـم والإشـكال الخطـير الذي يكشف عن وضعية التأويل المعقـدة، ويجلـي منعـرجاتها، ويميـز بين مختلف التوجهات التي تعاورت النص، واخـتلفت في مـنهج ومساطر تأويله، السؤال الذي انبثق قديما، ولم يستطع النقد المعاصر ولاسيما التوجهات ذات الطابع المقصدي تجاوزه. يتعلق الأمر بالسؤال الإشـكاليالذب نجـده مـصاغا بـصيغ مـتقاربة، علـى الـرغم مـن تباعد الأزمنة واخـتلاف الأمكـنة. فلقـد صـاغه بـيير بـانج (Bange Pierre) في القـرن العـشرين كما يلي: بأي معنى بالضبط يمكن الحديث عن المقصد؟[4]، وعبر عنه

---

(1) الإبهاج، 1/ 361.

(2) الكاشف عن المحصول، 2/ 477.

(3) الإبهاج، 1/ 361.

(4) Pierre Bonge, Logique, argumentation,conversation ,p,151.

آخـرون معـبرا بالـصورة التالـية: "وكـيف يمكن وصول القارئ إلى (...) مقصد المؤلـف؟"[1]، وأنـشأه الأصـوليون في القـرن الثامن بشكل واضح وصريح على يدشيخ المقاصد الشاطبي هكذا: "بماذا يعرف ما هو مقصود له [يقصد الشارع] مما ليس بمقصود له؟"[2].

ولهـذا السؤال أهميته القصوى عند القائلين بالمقاصد، فمن دون الإجابة عـنه، يصبح من العبث الحديث عن أية مقاصد للمتكلم صاحب الخطاب، ومن ثـم يـتهدم الأسـاس الـذي تقـوم علـيه كل الاتجاهات التي تقوم على المقاصد. لـذلك نجـد الـشاطبي لا يـستطيع إنهاء كتاب المقاصد من الموافقات دون محاولة الإجابـة عـنه في فـصل خـاص يعتبر- إضافة للفصل المخصص لإثبات مسلمة المقاصـد- مـن أهم الجواهر التي صاغها الشاطبي وسبق فيها أو تفرد عن غيره، لـيس مـن الأصـوليين فحسب، وإنما عن باقي الفعاليات الثقافية الإسلامية التي جعلـت الـنص موضوعا لها. وكأن الشاطبي أدرك وهو في خاتمة عمله التنظيري للمقاصـد، أنـه مـضطر منهجيا للإجابة عن السؤال وإلا أصبح عمله من دون أسـاس يقـف علـيه، الأمر الذي جعله يفتتح هذا الفصل قائلا: "ولكن لابد من خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان (...) فإن للقائل أن يقول: إن ما تقدم من المـسائل في هـذا الكـتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع؛ فبماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له؟"[3].

إن الأهمـية التي تكتسبها الإجابة عن السؤال المطروح من قبل الشاطبي بالغة ، فعليها يقوم كل ما قيل بخصوص المقاصد، وكل ما يمكن أن يقال حولها.

---

(1) Jean Fiset, Pour une pragmatique de la signification, , Monterial, Québec, XYZ, 1996,p.36.

(2) الموافقات، 3/ 297.

(3) الموافقات، 2/ 297.

لذلك نجد الريسوني يعلق على المبحث الذي تضمن إجابة الشاطبي عن السؤال قائلا: "وهذا أيضا من المباحث الجديدة تماما عند الشاطبي وبقدر ما في هذا الموضوع من جدة، بقدر ماله من الأهمية والخطورة؛ لأن كل كلام في لمقاصد، وكل توسع في بحثها، وكل اكتشاف جديد لكلياتها، كل هذا متوقف على إيجاد وضبط المنهاج الصحيح لمعرفة مقاصد الشارع"[1].

إن هذا السؤال سواء أتى بوصفه سؤالا حقيقيا، لا تشكيك فيه يراد منه البحث عن الوسائل والكيفيات التي يتم بها الوصول إلى مراد المتكلم، كما هو الحال بالنسبة للقائلين بالمقصدية، أو جاء إنكاريا مغلفا بالتشكيك في القدرة على الوصول إلى المقصد المراد كما نجد ذلك عند معارضيهم، يوضح بلا شك تجذر السؤال في تاريخ تحليل النصوص، كما يبن أيضا حضوره المستمر في هذا التاريخ على الرغم من اختلاف البيئات الثقافية من حيث الزمان والمكان والتوجهات الفكرية والمنهجية وطبيعة النصوص المعالجة، كما يكشف عن طبيعة الإشكال وأهميته، وصعوبة الإجابة عنه، واختلاف المواقف بشأنه.

يشير أمبرطو إيكو وهو يحاول تجلية وضعية تأويل النصوص إلى ثلاثة انماط من المقاصد شائعة ضمن المجال الهيرمينوطيقي: مقصد المؤلف *intentio auctoris*، ومقصد النص *intentio operis*، ومقصد القارئ *intentio lectoris*. مبرزا في الوقت نفسه أن "النقاش الكلاسيكي للقضية كان يدور في المقام الأول حول السؤالين (...) التاليين:

- هل ينبغي البحث في النص عن مقصد المؤلف؟
- هل ينبغي البحث عما يقوله النص بقطع النظر عن مقاصد مؤلفه؟"[2].

---

(1) نظرية المقاصد، ص، 317.

(2) ملاحظات حول سيميائيات التلقي، إمبرطو ، تر، محمد العماري، مجلة علامات، ع،10، 1998، ص.29.

يفصح هذان السؤالان عن برنامجين تأويليين متعارضين يرى الأول ضرورة البحث في النص عما أراد الكاتب قوله[1]. ويرى الثاني عكس ذلك أن ما ينبغي هو البحث ضمن النص عما يقوله النص في استقلال عن مقاصد مؤلفه[2]. وهذا الرأي/ البرنامج الأخير يتفرع بدوره إلى ثنائية أخرى:

يذهب الرأي الأول فيها إلى أنه يجب البحث ضمن النص عما يقوله بالإحالة على انسجامه السياقي الخاص وعلى مقام أنساق الدلالة التي يحيل عليها[3] بينما يرى الثاني أنه يجب البحث في النص عما يجد القارئ فيه بالإحالة على أنساقه الدلالية الخاصة به، و/ أو على رغباته، وغرائزه، ونزواته[4].

ولعل المقاصد الثلاث التي أشار إليها إيكو لا تلخص البرنامجين المتعارضين الكلاسيين فحسب، وإنما ما تفرع عنهما أو تولد، إما اختلافا أو اتفاقا، تطويرا و تعميقا، أو رفضا وهدما. إنها تكاد تلخص التوجهات التي تعاملت مع النص، واختلفت في النظر إليه كما سبقت الإشارة إلى ذلك؛ فبين هاته المقاصد الثلاث وما يمكن أن يحصل بينها من تنافر أو تناغم، أو تفاعل،أو تضاد تراوحت المقاربات النقدية المعاصرة.

لقد كانت محاولة الإجابة عن السؤال المطروح سابقا عن كيفية الوصول إلى المقاصد تسبقها عند خبراء النصوص، أو تتخللها غالبا الرغبة في تجلية الوضعية العامة للأجوبة المختلفة المعطاة له، ومن ثم إبراز المواقف المتخذة من المسألة. ذلك ما تمت ملاحظته مع امبرطو إيكو، وذلك ما نجده أيضا عند

---

(1) Les limites de l'interprétation,.p.29.

(2) المرجع نفسه، ص، 29.

(3) المرجع نفسه، ص، 29.

(4) المرجع نفسه، ص، 29.

الـشاطبي. ولعـل ذلـك أمـر طبيعـي تمامـا إذ الإجابة عن هذا السؤال يعني بناء تـصور كامـل لعملـية القـراءة والـتأويل، وهـذا التـصور لا يمكن الإقناع به إلا بمقارنته مع التصورات والبرامج التأويلية المخالفة.

بالفعـل قـبل أن يجيب أبو إسحاق عن سؤاله المهم عن الكيفية التي يتم بها الوصول إلى مقاصد المتكلم بالقرآن يتعرض لمختلف التوجهات التي حاولت الإجابة علـيه سـواء التوجه الأصولي، أو غيره من التوجهات والفعاليات التي تعاملت مع النص بغية فهمه وتأويله.

علـى خـلاف المقاربـات الـنقدية المعاصـرة، لم يكـن يهـم الفعالـيات الإسلامية على اختلاف منظوراتها وبرامجها سوى مقصد واحد، كان هو المرمى والهـدف الـذي تغيـته هـذه الفاعلـيات جمـيعها، ولم يكن هذا الهدف إلا مقصد الـشارع المتكلم بالقرآن، هذا المقصد الذي ليس بالضرورة مغايرا لمقصد النص، ولـيس دائمـا وحـتما مطابقـا لمقـصد القـارئ. ولذلك فالوضعية التأويلية، كما رسمهـا الـشاطبي وهـو يجـيب عـن سؤاله المنهجي الخطير، وإن كانت مختلفة في مساطرها، متعارضة في نتائجها، فهي على الرغم من ذلك تدور في الحلبة نفسها حلبة البحث عن مقاصد الشارع الحكيم- كما هو مصرح به على الأقل- ذلك أن الشاطبي يشكك في هذا التصريح الذي يعلنه البعض ولاسيما بالنسبة لبعض الاتجاهـات الـتي قـال في وصف أصحابها أنهـم (...) قوم أرادوا إبطال الشريعة جملـة وتفصيلا، وإلقاء ذلك فيما بين الناس، لينحل الدين في أيديهم فلم يمكنهم إلقاء ذلك صراحا (...) فصرفوا أعناقهم إلى التحيل على ما قصدوا بأنواع من الحـيل، مـن جملـتها صـرف الفهـم مـن الظواهر، إحالة على أن لها بواطن هي المقـصودة[1]، لأن ذلـك وحـده الكفـيل بإعطـائهم شرعية الوجود، وهو وحده

(1) الاعتصام، 1/ 321-322.

القادر على إكساب تأويلاتهم الشرعية المطلوبة لكل تأويل يكون موضوعه النص القرآني الكريم. وأي تصريح معاكس سيؤدي إلى أن يرد ذلك في وجوههم وتمتد إليهم أيدي الحكام[1] بالعقاب. وهو يقصد بهؤلاء الاتجاه الباطني.

إن هذه الوضعية التأويلية كما رسمها الشاطبي تتجاذبها ثلاثة برامج في القراءة، لا تختلف من حيث منطلقاتها الفكرية فحسب، وإنما- وتبعا لذلك- من حيث مساطرها التأويلية أيضا، ومن ثم من حيث تصورها للفعل اللغوي وطريقة اشتغاله.

البرنامج الأول أو البرنامج الحرفي:

يرى أصحاب هذا البرنامج أن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به[2]، وهذا التقرير الأولي والبدهي لا تجد من يعارضه أو يشكك فيه، أو يختلف معه من الفاعلين الثقافيين ضمن مجال التراث، لكن الاختلاف يكمن في كيفية الوصول إليه وطريق بلوغه. يذهب أصحاب هذا البرنامج إلى أن ذلك لا يتم إلا بالتصريح الكلامي[3]، ويقصدون به ما تقتضيه الألفاظ بوضعها اللغوي[4] بعيدا عن كل نظر أو تدبر لأن الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملا، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراها الشارع لا حسب أنظارهم[5]، فاتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده،

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 321.

(2) الموافقات، 2/ 297.

(3) المصدر نفسه، 2/ 297.

(4) المصدر نفسه، 2/ 297.

(5) الموافقات، 4/ 167.

والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول[1] هو ديدن أصحاب هذا البرنامج، لأنهم رأوا في ذلك الطريق اليقيني الذي يوصلهم لمراد الشارع فهم يقولون: "فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة، من حيث إن الشارع إنما تعبدنا بذلك"[2]، ومن ثم رأوا أن "اتباع المعاني رأي"[3] وكل رأي "خالف النصوص (...) غير معتبر"[4].

وحاصل هذا البرنامج أو الوجه الأول من أوجه البحث عن المقاصد الإلهية "الحمل على الظاهر مطلقاً"[5]. وينبه الشاطبي إلى أن أصحاب هذا هم "الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص"[6].

والظاهرية المقصودة عند الشاطبي لا تنحصر في الاتجاه الفقهي الذي عرف مع أبي داود وابن حزم، ولكنها تتسع لتشمل عنده كل من ينظر إلى النصوص القرآنية نظرة تهتم بالسطح اللغوي لا غير. ولذلك تجده يضم لهذا الاتجاه الخوارج الذين أسرعوا إلى استخلاص الأحكام من دون مراعاة مقاصد القرآن، وأيضا المجسمة التي سارعت إلى إثبات الجوارح للرب- المنزه عن النقائص- من العين، واليد، والرجل، والوجه، والمحسوسات، والجهة (...) وغير ذلك من الثابت للمحدثات[7].

(1) المصدر نفسه، 4/ 129.
(2) المصدر نفسه، 4/ 167.
(3) المصدر نفسه، 4/ 167.
(4) المصدر نفسه، 4/ 167.
(5) المصدر نفسه، 2/ 297.
(6) المصدر نفسه، 2/ 297.
(7) الاعتصام، 1/ 305.

البرنامج الثاني أو البرنامج غير النصي:

هذا البرنامج نقيض البرنامج السابق فهو بحسب الشاطبي يقف في الطرف الآخر[1] من البرنامج الأول ويتفرع إلى ضربين:

الضرب الأول/ أو الفهم عبر الواسطة:

إذا كان أصحاب البرنامج الحرفي قد رأوا أن مقصد صاحب الخطاب يكمن في السطح اللغوي الذي تجسده فيه هذا الخطاب فإن أصحاب الضرب الأول من البرنامج التأويلي غير النصي قدرأوا خلاف ذلك بل عكسه تماما. لقد ذهبوا إلى أن أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر، ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود آخر وراءه[2]. بناء على ذلك فقد قاموا بصرف الفهم من الظواهر؛ إحالة على أن لها بواطن هي المقصودة[3] لا يفهمها كل الناس حتى وإن كانوا عربا، ولذلك فقد خرجوا بتأويلات لا تعقل يدعون فيها أنها هي المقصود والمراد لا ما يفهم العربي منها[4] وإنما الذي يفهمها فقط الإمام المعصوم، فقد ذهبوا إلى أن ظاهر القرآن رموز إلى بواطن فهمها الإمام ولم يفهمها الناس فتعلمناها منه[5].

وينسب الشاطبي هذا الضرب من التأويل إلى الباطنية، يقول: وهذا رأي كل قاصد إلى إبطال الشريعة، وهم الباطنية[6].

---

(1) الموافقات، 2/ 297.

(2) الموافقات، 2/ 297.

(3) الاعتصام، 1/ 322.

(4) المصدر نفسه، 1/ 321.

(5) المصدر نفسه، 1/ 323.

(6) الموافقات، 2/ 297.

الضرب الثاني/ أو الفهم عبر المقولات القبلية:

رأى أصحاب هذا الرأي أن مقاصد الشارع ليست في النصوص والظواهر إنما في المعاني النظرية، أو معاني الألفاظ فلذلك وجب الالتفات[1] إليها لأنها الحاكمة والمتحكمة، التي توجه فهم النصوص والظواهر بحيث لا تعتبر ... إلا بها على الإطلاق[2]؛ فإن وقع بينهما تعارض أو خالف النص المعنى النظري اطرح وقدم المعنى النظري (...) مع تحكيم المعنى جدا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية[3]. وخلاصة هذا الضرب أن القائلين به جردوا المعاني [النظرية] فنظروا في الشريعة بها واطرحوا خصوصيات الألفاظ[4].

ويعزو أبو إسحاق الشاطبي هذا القول إلى المتعمقين في القياس المقدمين له على النصوص[5] دون تسمية أحد من الفرق أو المذاهب التي قالت به.

لعل المشترك الذي يجمع هذين الضربين، والذي من دون شك جعل الشاطبي يجمع بينهما في قسم أو برنامج تأويلي واحد، هو أن كليهما رأيا المقاصد كامنة في أمر خارج عن النص بل متحكم فيه، إما في فهم إمام معصوم كما هو الشأن بالنسبة للباطنية، أوفي المعاني النظرية كما هو الأمر عند المتعمقين في القياس. إن حضور مقصد القارئ في هذا البرنامج حضور قوي يتجاوز حضور مقصد النص، سواء كان قارئا واحدا ينوب عن الآخرين في الفهم (الباطنية)، أو قراء يشكلون مجموعة استنبطوا مبادئ حكموها في القراءة،

---

(1) المصدر نفسه ، 2/ 297.

(2) الموافقات، 2/ 297.

(3) المصدر نفسه، 2/ 298.

(4) المصدر نفسه، 4/ 167.

(5) المصدر نفسه، 2/ 298.

وجعلوها المعيار الذي تعرف به مقاصد الشارع، ولذلك جعل الشاطبي هذا البرنامج "في الطرف الآخر المقابل للبرنامج التأويلي الظاهري الذي جعل المقاصد كامنة في النص الظاهر أي في السطح اللغوي المتجسد للنص، وهنا يمكن الحديث عن نوع معين لمقصد النص يضعف فيه حضور القارئ أو يكاد يغيب.

وعلى منوال الطرفين المتطرفين ذوي الوسط المحمود، يرفض الشاطبي كلا البرنامجين، ويشتد في الرد على أصحابهما، واصفا إياهما بأقسى النعوت، فاسحا بذلك المجال للبرنامج البديل، المعتبر وسطا محمودا.

البرنامج الثالث/ أو تأويل الانسجام:

إذا كان البرنامج التأويلي الأول (الظاهري) أو الحرفي يؤدي إلى التناقض بحسب الشاطبي "ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت عليه السور والآيات، وتعارضت في يديه على الإطلاق والعموم"[1]، وإذا كان البرنامج الثاني بفرعيه يغلب حضور القارئ على حساب النص، إما لصالح رأي الإمام المعصوم أو لحساب مبادئ مسبقة، مما يؤدي إلى اطراح "خصوصيات الألفاظ"[2] والإجهاض على اللسان كما يفهمه العربي، فلابد من برنامج يتجاوز هاته "النقائص" برنامج لا يكون فيه ميل لصالح النص الظاهر (السطح اللغوي) على حساب معاني القارئ، ولا لهذه على حساب ذلك، "فالعمل بالظواهر (...) على تتبع وتغال، بعيد عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضا"[3]، بل برنامج يراعى كلا الجانبين في توازن ينتفي معه الاختلال

---

(1) الموافقات، 4/ 129.

(2) المصدر نفسه، 4/ 167.

(3) المصدر نفسه، 3/ 116.

والاختلاف والتناقض فينظر بحثا عن المقاصد باعتبار الأمرين جميعا، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لااختلاف فيه ولا تناقض[1]. وهذا البرنامج هو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع[2].

لقد كان هذا التشريح الذي قام به الشاطبي لوضعية القراءة والتأويل كما جسدتها مختلف توجهات قراءة النص الإلهي، بمثابة التمهيد المنهجي الذي مهدبه أبو إسحاق للإجابة عن سؤاله البالغ الأهمية والخطورة: بماذا تعرف المقاصد؟

لاشك أن هناك إجابات سابقة حاولت أن تقف على الصيغ التي علل بها الشارع أحكامه، وأفصح من خلالها عن مقاصده في التشريع للأنام لكن هذه الإجابات السابقة جميعها، لأن محركها كان هو إثبات تعليل الله سبحانه وتعالى لأحكامه بوصفها مسألة كلامية لا غير، فإنها لم تتجاوز ذلك إلى محاولة البحث عن المعيار الذي تُعرف به هذه العلل والحكم والمقاصد. الأمر الذي لم يمكنها من الوصول إلى صياغة السؤال المنهجي الذي صاغه الإمام، وحاول أن يؤسس بالإجابة عليه المعيار أو الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع.

إن محاولة الشاطبي بصياغتها للسؤال، ومحاولتها الإجابة عنه، تنحو منحى تتجاوز فيه المستوى الوصفي الذي وقفت عنده غيرها من المحاولات، إلى مستوى أكثر عمقا، لا يكتفي بالملاحظة والوصف، بل يطمح لاكتشاف القانون المنضبط، المتميز بسمة الشمولية والاطراد.

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 298.

(2) المصدر نفسه، 2/ 298.

وقبل التعرض لإجابة الشاطبي، من المفيد الوقوف عند أهم المحاولات الوصفية التي سبقته. وأقصد محاولة ابن القيم الجوزية التي انجزها في كتابه المعنون: "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل". وهذه المحاولة كما يمكن أن يستشف ذلك من خلال عنوان الكتاب كانت مهتمة أساسا بإثبات وتأكيد تعليل الله/ الشارع الحكيم لأحكامه. ولذلك تبقى مشروطة ومحكومة بهذه الغاية التي رسمتها لنفسها ولا تتعداها.

بعد أن يؤكد ابن القيم أن أفعال الله سبحانه وتعالى كلها معللة بمصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة، يدل على ذلك كلامه وكلام رسوله في مواضع كثيرة "لا تكاد تحصى، ولا سبيل إلى استيعاب أفرادها"[1]، يكتفي بذكر بعض أنواعها"[2]. وقد وصلت هاته الأنواع التي مثّل لكل واحد منها بأمثلة من القرآن الكريم عنده إلى اثنين وعشرين نوعا أنهاها بقوله: "وإنما نبهنا على طرق القرآن، وإلا فالأدلة التي تضمنها إثبات ذلك أضعاف أضعاف ما ذكرنا"[3]. لأنه "لو ذهبنا نذكر ما يطلع عليه أمثالنا من حكمة الله في خلقه وأمره لزاد ذلك على عشرة آلاف موضع مع قصور أذهاننا، ونقص عقولنا ومعارفنا. وتلاشيها وتلاشي علوم الخلائق جميعهم في علم الله كتلاشي ضوء السراج في عين الشمس"[4].

ولأن اختصار تلك "الأنواع" أو "الطرق" التي استنبطها ابن القيم في مجموعات كبرى، أو تصنيفها تصنيفا آخر غير الذي أورده عليها صاحبها، بالإضافة إلى أنه سيكون تدخلا في عمل ابن القيم، فإنه قد لا يعطي صورة واضحة عن الفرق بين عمل ابن القيم، رحمه الله، وصنيع الإمام الشاطبي، كما

---

(1) شفاء العليل، 319.

(2) المصدر نفسه، 319. انظر في ذلك الباب الواحد والعشرين انطلاقا من الصفحة 319 إلى الصفحة 343.

(3) المصدر نفسه، 343.

(4) المصدر نفسه، 345.

أن إيـرادها كلـها أيـضا قد يضيق عنه المجال هنا، فإنني أكتفي بالإشارة إلى بعض هذه "الأنواع" فقط، طامحا أن تكون عيِّنة ناجحة في إعطاء صورة ولو تقريبية عن طبيعة عمل ابن القيم.

1- الـنوع الأول التـصريح بلفـظ الحكمة وما تصرف منه كقوله ﴿حِكْمَةٌ بَٰلِغَةٌ﴾.[القمر/ 5][1].

2- النوع الثاني إخباره أنه فعل كذا لكذا، وأنه أمر كذا لكذا، كقوله ﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المائـدة/ 99] ... وقـوله ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء/ 104][2].

3- الـنوع الـثالث الإتيان بكي الصريحة في التعليل كقوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [سورة الحشر/ 7][3].

4- الـنوع الـرابع ذكـر المفعول له وهو علة للفعل المعلل به كقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ [النحل/ 89][4].

5- الـنوع الخامس الإتيان بأن والفعل المستقبل بعدها تعليلا لما قبله، كقوله ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾ [الأنعـــام/ 157

---

(1) المصدر نفسه، ص، 319.

(2) المصدر نفسه، ص، 320.

(3) شفاء العليل، 325.

(4) المصدر نفسه، ص، 326.

]... وقـوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة/ 281](1).

6- الـنوع الـسادس ذكـر ما هو من صرائح التعليل. وهو من أجل. كقوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة/ 34](2).

إن مـا قام به ابن القيم محكوم- كما أسلفنا- بالغاية التي من أجلها نهض بـه، وهـي إثبات التعليل، تعليل الله سبحانه وتعالى لأفعاله الصادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل(3). ولأن إثبات هذه الغاية يتطلب إيـراد الحجج على ذلك، ولأن هاته الحجج من كلام الله وكلام رسوله لا يفيد فيها التتبع المستقصي للأفراد، -كما سبقت الإشارة إلى ذلك- كان لابد

(1) المصدر نفسه، 327.

(2) المصدر نفسه، ص،328. وإن مـا فـصله ابـن القيم في شـفاء العلـيل مـن الانواع وامثلتها أتى به في مفتاح دار الـسعادة ملخصا حين قال عن تعدد الصيغ التي أفصح بها المتكلم بالقرآن عن الحكم والمقاصد التي ضمنها كتابه: ولـو كان هذا في القرآن والـسنة في نحو مئة موضع أو مئتين لسقناها، ولكنه يزيد على الف موضع بطرق متنوعة، فتارة بذكر لام التعليل الصريحة، وتارة بذكر (من أجل) الصريحة في التعليل، وتارة بذكر (كي)، وتارة بذكرالفاء و(إن) وتـارة بذكـر أداة (لعل) المتضمنة للتعليل المجرد عن معنى الرجاء المضاف إلى المخلوق، وتارة ينبه على السبب بذكره صريحا، وتارة بذكر الأوصاف المشتقة المناسبة لتلك الأحكام، ثم يرتبها عليها ترتيب المسببات على أسبابها، وتارة ينكر على من زعم أنه خلق خلقه وشرع دينه عبثا وسدى، وتارة ينكر على من ظن أنه يسوي بين المختلفين اللذين يقتضيان أثرين مختلفين، وتارة يخبر بكمال حكمته وعلمه المقتضي أنه لا يفرق بين متماثلين ولا يسوي بين مختلفين، وأنه ينزل الأشياء منازلها ويرتبها مراتبها، وتارة يستدعي من عباده التفكر والتأمل والتدبر والـتعقل لحسن ما بعث به رسوله وشرّعه لعباده، كما يستدعي منهم التفكر والنظر في مخلوقاته منبها بها على كمال حكمته وعلمه، كان يذكر مصالح أمره منبها بها على ذلك، وأنه الله الذي لا إله إلا هو، وتارة يختم آيات خلقه وأمره بأسماء وصفات تناسبها وتقتضيها، مفتاح دار السعادة، 2/ 363-364.

(3) شفاء العليل، ص.319.

من تجميعها في أنواع[1]، ولأن هاته الأنواع لم تكن في حقيقتها سوى بعض طرق القرآن[2] في الدلالة عن مقاصد الشارع وحكمه فقد كان طبيعيا أن تلتقي في العمق بأي محاولة للكشف عن الطرق التي بها تم التعبير عن ذلك.

وإن كان غير مطلوب من محاولة ابن القيم الإجابة عن الكيفية التي يتم بها الوصول إلى مقاصد الشارع لأنها مشروطة فقط بالأسئلة التي قامت للإجابة عنها، فإن ذلك كان مما انبرى له الشاطبي- النجم كما أحب أن يلقبه الدكتور أحمد الريسوني-. لقد جاء أبو إسحاق لينطلق من حيث انتهى ابن القيم، فلم يهتم باستقصاء أفراد المقاصد والعلل والحكم، ولا بتجميعها في أنواع- فذلك مما أصبح عنده أمرا بديهيا بقدر ما عني بالقوانين الضابطة التي بها يتوصل إليها. ولم يقم بذلك إلا بعد أن أوضح خصائص وسمات البرنامج التأويلي الذي يحكم هاته المقاصد، وفي إطاره تتم عملية البحث عنها. هذا البرنامج المحكوم أساسا بسمتي الانسجام والتوازن، والانضباط للسان العربي فلسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع[3].

إن تلك الطرق التي وصلت عند ابن القيم الجوزية إلى اثنين وعشرين، تختصر عند الشاطبي في أربعة طرق لا غير.

أولا: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي.

ثانيا: اعتبار علل الأمر والنهي.

ثالثا: المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة.

رابعا: سكوت الشارع.

---

(1) المصدر نفسه، ص 319.

(2) المصدر نفسه، ص 343.

(3) المصدر،4/ 240.

ونكتفي ههنا بإبداء الملاحظات التالية:

أما الأولى فتتمثل في كون الشاطبي لم يتعرض- في ما أشار إليه هنا- إلى كل الطرق الموصلة للمقاصد مما نبه عليه هو ذاته، كالاستقراء الذي من كثرة ما أشار إليه بوصفه طريقا من طرق الوصول إلى مقاصد المتكلم يصعب على القارئ تقبل غيابه هنا.

أما الثانية فهي كون الطرق الأخرى تتعلق في مجملها بكيفية اشتغال الفعل اللغوي إنتاجا وتأويلا، وقد أشار الشاطبي إلى مبادئ هذا الاشتغال، وقواعده الكبرى في المسلمة الأولى التي بناها لهذا الغرض: "مسلمة اللسان". وقد حاولنا إبراز جزء من ذلك في الفصل الأول من هذا الباب، تاركين صيغ وأنواع هذا الفعل اللغوي، ومستويات أدائه وتعبيره إلى الباب الثاني.

أما الملاحظة الثالثة والأخيرة فتتلخص في كون كل ذلك مما أشار إليه الشاطبي، أو غفل عنه، مما سجله في الطرق المشار إليها أعلاه، يؤول إلى كيفية التعاطي مع النص موضوع القراءة عند الأصوليين.

فكيف كانت علاقة المقاصد بالنص؟ وماهي طبيعة الرؤيا المقصدية الأصولية في علاقتها بالنص؟

سنحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال مقارنة المعالجة الأصولية للمقاصد مع البرامج التأويلية المعاصرة.

7- طبيعة الرؤيا الأصولية لعلاقة النص بالمقاصد

إن البرنامج التأويلي الذي يدعو إليه الشاطبي ويتبناه، والمحكوم بمبدأ: اللسان العربي (بالتصور الذي أسسه أبو إسحاق نفسه) بوصفه الضابط النظري والمنهجي الذي تتحرك في حدوده مقولة المقاصد وتتحدد من خلاله، ومبدأ

الانسجام باعتباره المفهوم الذي يعطي للمقاصد قوتها التأويلية، ومشروعيتها النابعة من ابتعادها عن الاختلاف والتناقض، ويضفي على نتائجها مزيدا من المصداقية والقبول. يجعل منه من دون شك برنامجا تأويليا متميزا. فهو كما يختلف عن البرنامج التأويلي الظاهري الذي حصر المقاصد في المستوى السطحي للتجسيد اللغوي للنص، وعن البرنامج التأويلي الذي جعلها محكومة بالمعاني والمبادئ الخارجة عنه، يختلف حتما عن تلك البرامج التأويلية التي تجاهلت مقاصد المؤلف كلية.

إن هذا الاختلاف الذي يصل حد المفاصلة مع البرامج التأويلية التي ألغت كل علاقة للنص بمؤلفه، فقدست- كما رأينا- النص حينا، والقارئ حينا آخر، داعية إلى موت المؤلف، ثم استتباعا إلى موت النص ذاته، لكي لا يبقى في نهاية المطاف غير رغبات القارئ ونزواته. فموت المؤلف والنص حياة للقارئ الذي تحول إلى صنم يعبد ولا يجب أن يُسأل عما يفعل. إن هذا الاختلاف قد يخف وتضيق شقته إذا ما قورن البرنامج التأويلي الأصولي الذي بناه الشاطبي مع برامج تأويلية اخرى جعلت مقاصد المؤلف حاكمة وموجهة إما بطريقة مباشرة وصريحة، أو بكيفية ضمنية تتخذ صيغا متعرجة، ومتفاوتة من حيث قوة أو ضعف تأثير المؤلف ومقاصده في القراءة والتأويل.

أما بالنسبة للكيفية الأولى فيمكن التمثيل لها ببرنامج هيرش، ونكتفي بخصوص هذا البرنامج بالإحالة على ما سبقت الإشارة بخصوصه حين الحديث عن "عودة المؤلف". أما الثانية فيمكن التمثيل لها بمشروع الناقد الإيطالي امبرطو إيكو. ويحتاج هذا البرنامج إلى تفصيل القول فيه.

لكن قبل هذا وذاك يعترضنا سؤال لا يمكن تجاوزه حتى تتم المقارنة، وتتضح طبيعة البرنامج الأصولي، الا وهو ما طبيعة المقاصد الأصولية؟ وأين

مكمنها ومصدرها الذي منه تنبثق؟ أهو النص؟ أم خارجه؟ بتعبير أوضح هل المقاصد ذات طبيعة نصية، من النص تستنبط وإليه تعود أم هي مقاصد خارجة عنه وفيه تتحكم؟

لا شك أن الجواب عن هذا السؤال يفترض الإجابة عن سؤال آخر قبله لا يقل عنه أهمية وخطورة، إنه السؤال الذي يحاول استظهار طبيعة النص وحدوده كما رآها الأصوليون؟

حدود النص عند الأصوليين وطبيعة المقاصد

لقد كانت حجية السنة وموقعها من التشريع من بين أهم ما قصد باني علم الأصول الشافعي رحمة الله عليه- كما هو معروف- تجليته وفصل القول فيه، في أول مصنف في الأصول، بعد ما أصاب فئات المثقفين الناشئة من توتر واختلاف إزاء ماضي الأمة، وسننها وأعرافها[1] مع مطالع القرن الثاني الهجري. بل إن موقع النص النبوي من الشريعة كان من بين أهم الأسباب إن لم يكن أهمها التي دعت الشافعي إلى كتابة **الرسالة** وبناء الأصول، ومن ثم فليس غريبا أن يعتبر محقق الرسالة العلامة أحمد محمد شاكر الرسالة أول كتاب في (أصول الفقه) **بل هو أول كتاب في (أصول الحديث) أيضا**[2].

لقد كانت إجابة الشافعي بخصوص موقع السنة واضحة، فقد ضم النص النبوي إلى كتاب الله الذي أنزله الله على نبيه وأمرنا باتباعه، ولذلك فليس من المستغرب أن نجده بعد أن يقرر في الرسالة أنه ليست تتنزل بأحد

(1) الشافعي والرسالة، دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام، رضوان السيد، الاجتهاد، ع8، (1410-1411/ 1990)، ص 65.

(2) (من مقدمة المحقق)، الرسالة، ص ، 13.

نازلة في الدنيا إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها[1] يورد من الأحكام ما ثبت ابتداء بالسنة[2]. بل إنه يؤكد هذا الأمر بما لا يدع مجالا للشك حين يقول: "وكل شيء منها بيان في كتاب الله"[3] يعني السنة، وليس المراد من هذا القول أن كل شيء من السنة بيانه في كتاب الله، أو أن له بيانا في كتاب الله"[4]، بل المقصود الذي يؤكده السياق العام أن كل شيء من السنة إنما هو بيان لشرع الله في كتابه"[5]. فالكتاب هنا يجمع بين السنة والقرآن اللذين لا ينبغي التفريق في الأخذ بهما، ذلك أن "من قبل عن رسول الله فعن الله قبل لما افترض الله من طاعته"[6] تنفيذا لأمره عز وجل ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر/ 7].

ولعل ذلك ما جعل بعضا ينازع في كون الكتاب يطابق القرآن "الكتاب القرآن، وقيل: بل متغايران"[7]. وسواء تغايرا، أم ترادفا كما تدل على ذلك نصوص من القرآن من مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا ﴾ [الجن/ 1] وقوله تعالى: ﴿إِنَّا سَمِعۡنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف/ 29] فإن ما يجمع عليه الأصوليون هو أن كلام الرسول- ﷺ- كالقرآن سواء بسواء وحي من عند الله سبحانه وتعالى، لقوله عز من قائل: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝ إِنۡ

---

(1) الرسالة ،ص.20.

(2) البحر المحيط، الزركشي، 2/ 177.

(3) الرسالة، ص.33.

(4) من توضيح المحقق الشيخ أحمد محمد شاكر، ص.33. هامش رقم،2، الرسالة.

(5) نفسه، ص.33. هاش رقم2، ، الرسالة.

(6) الرسالة، ص.33.

(7) البحر المحيط،2 / 177.

هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم/ 4]، يقول ابن حزم "فأخبر عز وجل أن كلام نبيه ﷺ وحي من عنده، كالقرآن في أنه وحي وفي أنه كل من عند الله عز وجل"[1].
إن هذا الفهم هو ما دعا أحد الأصوليين المؤسسين أمثال الجويني إلى اعتبار فصل السنة عن الكتاب فصل لامعنى له: "كل ما يقوله الرسول ﷺ فمن الله تعالى ، فلم يكن لذكر فصل بين الكتاب والسنة معنى"[2] ولذلك لم يفرد إمام الحرمين السنة عن الكتاب[3].

إن مشكاة الوحي واحدة، وصاحبه واحد، وليس النبي- ﷺ- سوى مبلغ عن ربه ومخبر عنه، ذلك ما يؤكده الغزالي وهو يتحدث عن أصول الدلائل، يقول: "واعلم أنا إذا حققنا النظر بأن أصل الأحكام واحد وهو قول الله تعالى إذ قول الرسول ﷺ ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا فالحكم لله تعالى وحده"[4]، غير أن قول الله ووحيه الذي أنزله على عبده ورسوله منه ما "يتلى فيسمى كتابا وبعضه لا يتلى وهو السنة"[5] وكل ذلك- كما عبر ابن حزم "كلفظة واحدة، وخبر واحد"[6].

والغزالي بتقسيمه الوحي إلى قسمين لا ينطلق من فراغ، بل هو يحيل لا جرم على قول الرسول الأكرم المروي عن داود الذي يقول فيه (ألا إني أتيت هذا الكتاب ومثله معه) [7] وإيتاء مثل الكتاب هو السنة كما ذهب إلى ذلك

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تح، محمود حامد عثمان، دار الحديث القاهرة، ط1، 1419-1998، 2/ 35.

(2) البرهان، الجويني، 1/ 128.

(3) البحر المحيط، 6/ 6.

(4) المستصفى، 1/ 100.

(5) المصدر نفسه، 1/ 129.

(6) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 2/ 35.

(7) رواه أحمد في مسند (4/ 131) من حديث طويل، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت.

الشوكاني الذي فسر الحديث قائلا: أي أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن وذلك كتحريم لحوم الحمر الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وغير ذلك مما لم يأت عليه الحصر[1].

ولعل الأصوليين بإضافتهم كلام الرسول- ﷺ- لكتاب الله لم يكونوا بدعا فيما قاموا به، فقد سبقهم إلى ذلك الصحابة رضوان الله عليهم من ذلك ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه من لعنه للواصلة والمستوصلة، و قوله: "مالي لا ألعن من لعنه الله؟ فقالت امرأة: قرأت كتاب الله فلم أجد فيه ما تقول، فقال إن كنت قرأته فقد وجدته ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر/ 7] (وأن النبي ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة)"[2]. كأني بابن عباس الملقب بحبر الأمة والذي دعا له الرسول- ﷺ- بالفقه في الدين يحاول في هذه القصة المروية عنه أن لا يقرر حكما في حق الواصلة والمستوصلة فحسب بقدر ما يسعى إلى تأكيد تكامل الوحي الإلهي بقسميه المتلو/ القرآن وغير المتلو/ كلام رسول الله، وذلك ما وقف عليه الأصوليون، ونبهوا إليه تنبيه من يربط إنجازه بفهم الصحابة، ويجعله منه مُستوحى، ذلك مايستشف من التعليق الذي ينهي به صاحب البحر المحيط قول ابن عباس السابق حيث يقول الزركشي: "**فأضاف عبد الله بن مسعود بلطيف حكمته قول الرسول إلى كتاب الله**"[3].

إن الوحي بقسميه أو الكتاب اختصارا هو مجال اشتغال الأصوليين وحدود النص القصوى الذي عالجوه، وهذه الرؤيا للنص لا تختلف كثيرا عن

(1) إرشاد الفحول، 68.
(2) البحر المحيط، 1/ 29.
(3) المصدر نفسه، 1/ 29.

الإنجاز المعاصر في فهمه للنص وحدوده فالنص عند المعاصرين كما يقول بول ريكور يمكن أن يكون مقلصا إلى جملة مفردة كما هو في الأمثال أو العبارات الجامعة، إلا أن للنصوص حدا أقصى من الطول يمكن أن يمتد من فقرة إلى فصل، أو إلى كتاب أو إلى مجموعة من الأعمال المختارة، أو حتى إلى مجموعة من الأعمال الكاملة لمؤلف"[1]، فالوحي بقسميه المتلو وغير المتلو هو النص الذي اهتم به الأصوليون، والمتن الذي منه استنبطوا المقاصد الإلهية، يقول الشاطبي محددا مجال اشتغاله، ومتن المقاصد "إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور البصر والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه،... وإذا كان كذلك؛ **لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها**... أن يتخذه سميره و أنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي؛...فيوشك أن يفوز بالبغية، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين... **ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب**"[2].

إن مقاصد الشارع كما تحدث عنها الأصوليون مقاصد نصية بالمعنى الواسع للنص (الوحي)، فهي لا تتحدد إلا من خلال الخطاب ذاته، وليس خارجه؛ مقاصد تنبثق من خلال النص وانطلاقا منه، وعبر تفاعل القارئ مع هذا النص، اعتمادا على ما يحمل هذا القارئ ويمتلك من موسوعة ثقافية تجسد محتوى اللسان في جدله مع محيطه الخارجي (معهود العرب)، وانضباطا لمقاصد النص الكلية المستخلصة من هذا الخطاب ذاته.

(1) الاستعارة والمشكل الأساسي للهيرمينوطيقا، بول ريكور، تر، طارق النعمان، الكرمل،ع،60، ص، 170.

(2) الموافقات، نسخة مشهور، 4/ 144.

إنهـا دورة تأويلية ينطلق فيها القارئ مما يملك ليواجه ما يعرف من أجل الوصـول إلى مـا لا يعـرف، دورة "يجلـس فـيها [القـارئ] محـاورا...سـائلا ومـستفهما"[1]. إنه حوار للقارئ مع النص يحدده "اللسان"، وتثريه معرفة القارئ، وتـضبطه مقاصـد الـنص الكلية التي استخلصها القارئ ذاته عبر الاستقراء. إنه تفاعـل بـين الـنص والقـارئ تـوجهه عقدة وميثاق أرسى النص أركانها ضمن "مـسلك الفهـم والإفهام"[2]، واستجاب القارئ لها من أجل الوصول إلى مقصود الـشارع الحكـيم صـاحب الخطـاب و"المـتكلم به"، والذي لا نعرفه إلا من خلال الـنص، فـ"الوحـي- كمـا يقـول العلامة محمد شمس الدين- هو ذات ... هي الله"[3] بمعنى أن الله سبحانه وتعالى المتكلم بالقرآن، لا يتجلى عند القارئ إلا في الـنص وضـمنه فـ"الـنص- كما يقول ريكور- هو المكان نفسه الذي يحدث فيه المتكلم"[4].

إن أهـم مـا يمكـن استخلاصـه ممـا سبق هو أن المقاصد، كما نظر إليها الأصـوليون، هـي موضـع ومجال لتعاون أو حوار القارئ مع النص. لكن ليس كل قارئ وإنما القارئ المسلح والمنضبط في الوقت نفسه للمسلمات التي رسمها النص ذاته.

تأخذنا هذه الخلاصة التي تم الوصول إليها إلى التساؤل عن الموقع الذي يمكـن أن يحتله البرنامج التأويلي الأصولي المقاصدي ضمن الممارسات التأويلية المعاصرة:

---

(1) المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط،2، (1401- 1981)،ص. 20.

(2) الموافقات، 2/ 65.

(3) الـنص في الاصـطلاح الـشرعي وإمكانـياته التأويلـية، العلامـة الـشيخ محمـد شمـس الدين،المنطلق، شـتاء 1997،1417، ع،171، ص. 37.

(4) Du texte a l'action,p.142.

هل يختلف البرنامج التأويلي الأصولي المقاصدي عن البرامج التأويلية المعاصرة؟ وما مدى هذا الاختلاف وماحدوده، وما طبيعته؟

لا شك أن مفاصلة البرنامج الأصولي للبرامج التأويلية العدمية التي قدّست القارئ، ودعت إلى موت المؤلف واضحة بنا لا يدع مجالا لزيادة. غير أنه من غير الممكن غض الطرف عن صلات القرب الموجودة بينه وبين غيره من البرامج التأويلية المعاصرة التي استحضرت مقاصد المؤلف إما بشكل صريح وواضح كما لاحظنا ذلك مع برنامج "هيرش"، أو بشكل ضمني وغير مباشر كما سنحاول أن نبين ذلك من خلال المشروع التأويلي لأحد أهم وأشهر السميائيين التأويليين في العصر الحالي أعني، الناقد الإيطالي "امبرطو إيكو".

بطبيعة الحال، فالحديث هنا عن صلات تقارب وليس عن مطابقة، فذلك ما لا يمكن أن يحدث، على الأقل لسببين اثنين: يتعلق الأول بالفاصل الزمني بين الإنجازين، ومن ثم الابستيمولوجي، ويرتبط الثاني باختلاف طبيعة النصوص المعالجة من قبل كل واحد من الإنجازين.

إن الحديث عن صلات ووشائج تتعلق بالطبيعة المعقدة والصعبة للمقاصد، والجهد للوصول إليها انطلاقا من النص، وعبر ما يحدده النص نفسه.

ذلك ما سنحاول الوقف عليه من خلال البرنامج السميائي التأويلي الذي جعل التعاون والحوار بين النص وقارئه شرطا ضروريا للوصول إلى تحيين الخطاب.إنه البرنامج التأويلي لأمبرطو إيكو.

تقوم سميوطيقا التأويل كما أرسى دعائمها أحد روادها الناقد الإيطالي امبرطو إيكو على نظريات القارئ النموذجي[1] بوصفه طرفا أساسيا في عملية التأويل التي ينظر لها هذا السميائي على أنها "التحيين الدلالي لكل ما يريد النص

---

[1] Les limites de l'interprétation, p.32.

أن يقوله بوصفه استراتيجية، من خلال تعاون قارئه النموذجي"[1]. إن وجود هذا القارئ النموذجي، وتعاونه ليس رغبة ولا "رجاء" يطمح المؤلف أن يتحقق، ولكنه استراتيجية نصية يجتهد لبنائها: "إن توقع المؤلف لقارئه النموذجي لا يعني فقط "رجاء" أن يوجد، لكن يعني أيضا التأثير على النص بكيفية تؤدي إلى بنائه"[2] بعبارة أخرى إن المؤلف التجريبي "بوصفه ذاتا للتلفظ النصي يقوم بصياغة فرضية عن القارئ النموذجي، ويترجمها إلى عبارات استراتيجية"[3].

هكذا يصبح القارئ النموذجي هدفا يطمح المؤلف إلى بنائه ، وأيضا "مسعى يسعى النص لإنتاجه"[4] بل والصورة المثلى التي يهدف القارئ التجريبي إلى أن يصبحها (يتقمصها كلية) من أجل تحقيق تحيين دلالي لما يقوله النص هدف هذا التعاون المصادر عليه مما يصبح النص معه "نتاجا مصيره التأويلي جزء من إواليته التكوينية الخاصة"[5].

فهل يستطيع المؤلف والقارئ أن ينجزا عملهما التعاوني بالكيفية المثلى بحيث يصبح توقع الأول لبناء قارئ نموذجي قادر "على التعاون للتحيين النصي بالكيفية نفسها التي كان يفكر المؤلف بها، وقادر أيضا على التأثير تأويليا كما أثر هو تكوينيا"[6] أمرا متحققا، وهل يستطيع القارئ التجريبي أن يكون ذلك القارئ النموذجي المفترض؟ وهل بتحقق ذلك يصبح من الممكن الحديث عن تطابق مقصد المؤلف مع مقصد النص،وبالتالي مع مقصد القارئ المؤول (وليس

---

(1) Lector in fabula, p.232.

(2) المرجع نفسه، ص، 69.

(3) المرجع نفسه، ص، 77.

(4) Les limites de l'interprétation, p.41.

(5) Lector in fabula, p.69.

(6) المرجع نفسه، ص، 68.

المستخدم)[1] الذي يبحث عن الوصول إلى مراد ما قصده المؤلف واستطاع تجسيده نصيا؟

لا شك أن الإجابة بالإيجاب عن هاته الأسئلة ليس بالأمر الهين، فوراء ذلك صعوبات متعددة ومتنوعة الأصول. ولعل ذلك ما دفع أمبرطو إيكو إلى التنبيه على أنه "لا ينبغي أن نفهم من التعاون النصي تحيين مقاصد الذات التجريبية للتلفظ، ولكن المقاصد التي يتضمنها الملفوظ بالقوة"[2] لأن ما بين مقاصد المؤلف التجريبي، ومقاصد النص الخاضع لعملية "القراءة بوصفها فعلا للتعاون"[3] مسافة قد تضيق حتى تتطابق، وقد تتسع تبعا لطبيعة اللغة المجسدة للنص، وتبعا لقدرات كل من المؤلف والقارئ وللاختلاف الممكن وجوده فيهما، وتبعا لاختلاف حجم موسوعة كل منهما.

فالنص بوصفه تجسيدا لغويا "يتميز عن أنماط التعبير الأخرى بتعقيده الشديد الذي يعود أساسا إلى كونه نسيجا من "غير المقول"، أي من ذلك الذي ليس ظاهرا في سطح التعبير"[4]. وغير المقول هذا هو ما لا يمكن تجاوزه، أو غض الطرف عنه فهو "بالتحديد ما ينبغي أن يحين حين تحيين المحتوى"[5] مما يجد القارئ معه نفسه، وهو يمارس فعل القراءة مضطرا للقيام "بسلسلة من الحركات التعاونية"[6] التي تستدعي بدورها مجموعة من الشروط الضرورية حتى يتحقق لها

---

(1) هناك فرق بين تأويل النصوص وبين استخدامها. وسنعود إلى ذلك بتفصيل في الفصل الأخير من في الباب الثاني.

(2) Les limites de l'interprétation, p.41.

(3) المرجع نفسه، ص، 32.

(4) Lector in fabula, p.62.

(5) المرجع نفسه، ص، 62.

(6) المرجع نفسه، ص، 62.

النجاح المراد. وتتعلق هذه الشروط في مجملها بقدرات كل من المستقبل القارئ والمرسل.

إن المؤلف "من أجل أن ينظم استراتيجيته النصية ينبغي عليه أن يحيل على مجموعة من القدرات (...) التي تمنح محتوى للتعبيرات التي يستعملها"[1]، ومصطلح 'القدرات' يتجاوز من حيث الاتساع معرفة الرموز ليصبح معرفة موسوعية تشمل كل ما يحيط بتحيين الخطاب.

غير أن هذه القدرات المحال عليها قد لا يمتلكها القارئ، أو هو على الأقل لا يصل إلى امتلاكها في كليتها، إذ إن قدرة المستقبل ليست بالضرورة هي قدرة الباث[2]. إن هذا القانون التداولي البدهي المتمثل في عدم تكافؤ قدرات كل من المؤلف والقارئ الذي تعرض بحسب الناقد أمبرطو إيكو للنسيان والإقصاء من قبل نظرية التواصل المعاصرة التي اختزلت النموذج التواصلي مع المنظرين الأوائل لها في: باث، ومرسلة، ومستقبل "حيث المرسلة تولد وتؤول انطلاقا من نظام للرموز[3] يعود هذا القانون اليوم ليؤكد الاختلاف الممكن وجوده بين أنظمة رموز المستقبل والباث، "فنحن نعرف منذ الآن أن أنظمة رموز المستقبل يمكنها أن تختلف كلا أو جزءا عن أنظمة رموز الباث، وأن نظام الرموز ليس كيانا بسيطا ولكن غالبا نسقا معقدا من أنساق القواعد، وأن الرمز اللساني ليس كافيا لفهم مرسلة لسانية"[4].

لعل من أهم نتائج عدم تكافؤ قدرات كل من الباث والمستقبل هو الحضور القوي للغة في النص، بحيث تكتسب حرية واسعة تجعلها تتمنع في كثير

---

(1) المرجع نفسه، ص، 67.

(2) المرجع نفسه، ص، 64.

(3) Lector in fabula, p.64.v.

(4) Lector in fabula, p.64-65.

مـن الأحـيان ولا تنضبط لغير قوانينها الخاصّة، وديناميتها المجردة إلى الحد الذي قـد تنـتج فـيه "المعنى دون أن تعبأ بإرادة المتكلـم"[1]. فإشارة أحدهم مثلا في "نقاش سياسـي أو ضـمن مقالـة إلى سـلطات الاتحـاد السوفياتي"[2] أو مواطنيه، بلفظة "الـروس" بدلا من السوفيات"[3] يجعل من حق القارئ أن "يسند دلالة أيديولوجية للفظـة "الـروس"[4]، فيفهم من ذلك كما لو أن المتكلم "يرفض الاعتراف بالوجود الـسياسي للدولـة السوفياتية الناشئة عن ثورة أكتوبر، ولا يزال يحن إلى روسيا القيصرية"[5] حتى وإن كان المؤلف التجريبي قد استخدم هذه اللفظة "الروس" من دون حكـم مـسبق مـناهض للاتحـاد السوفياتي، ومن دون قصد، ومنساقا إليها بالعـادة، وبالخفـة، والـسهولة، ومـنحازا بـذلك إلى اسـتخدام أكثـر انـتشارا"[6]، للقـارئ الحـق في القيام بذلك ما دام التجسيد النصي يسمح بذلك ولا يعارضه انـسجامه الداخلـي، بتعبير إيكو "لأن هذه الدلالة [الأيديولوجية] قابلة للتحيين نـصيا"[7] وفـق ذلـك الاعتـبار "وهـذا هو المقصد الذي ينبغي أن يعزى للمؤلف النموذجي في معزل عن مقاصد المؤلف التجريبي"[8].

فالتحـيين الناتج عن التعاون إذا قد يكون مخالفا لمقصد المؤلف التجريبي لأنّ الـتعاون لا يـتم بين ذاتين تجريبيتين هما القارئ التجريبي والمؤلف التجريبي وإنمـا بيّن استراتيجيتن نصيتين هما المؤلف و القارئ النموذجيان، أي ما استطاع

(1) ملاحظات حول سميائيات التلقي،ص.29.

(2) كان هذا الكلام قبل تفكك الاتحاد السوفياتي.

(3) Lector in fabula, p.78.

(4) المرجع نفسه، ص، 78.

(5) المرجع نفسه، ص، 78.

(6) Lector in fabula, p.78.

(7) المرجع نفسه، ص، 78.

(8) Lector in fabula, p.78.

المؤلف التجريبي تجسيده نصيا وما وصل إليه القارئ التجريبي انطلاقا من هذا التجسيد، واعتمادا على ما يملك من موسوعة، ومراعاة لضابط الانسجام النصي الذي يمنع تناقض أجزائه.

يمثل الانسجام بحسب إيكو مقصد النص إن تأويلا ما للنص يبدو معقولا في لحظة معينة، لن يكون مقبولا إلا إذا كان مؤكدا من نقطة أخرى منه، أو على الأقل غير مشكك فيه من قبلها. **هذا ما أقصده بمقصد النص**[1] وهو بذلك يجسد المعيار الذي عليه ينبغي أن تعرض التأويلات التي يقوم بها القراء التجريبيون لتحديد التحيين المعقول والمقبول من غيره. إنه المعيار الضروري لتقييم تجسيدات مقصد القارئ[2].

هل يمكن الخلوص مما سبق إلى أن الوصول إلى مقصد النص، بالمرور عبر مقاصد قارئه النموذجي ليس في النهاية شيئا آخر غير الوصول إلى الوجه الآخر لمقصد المؤلف، الوجه الأقل وضوحا ومباشرية؟

إن الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب تبدو الأقرب إلى الصواب، سيما إذا علمنا أن هذا القارئ النموذجي ليس في الحقيقة سوى المعطيات والحجج النصية التي أدرجها المؤلف التجريبي والمؤكدة من خلال الانسجام النصي، وأدركنا طبيعة النص المكتوب حيث تبدو اللعبة التعاونية حول فعل التلفظ، وأصله، وطبيعته، **ومقاصده**... مغامرة كبرى[3] يصعب فيها المجازفة بالتحديد اليقيني، والحسم القاطع.

---

(1) Les limites de l'interprétation, p.40.

(2) المرجع نفسه، ص، 32.

(3) Lector in fabula, p.93.

لعل هذا الذي نريد الوصول إليه، هو مضمون الملاحظة التي يحاول الناقد فرانك شويريان Franc ScHuereweeen أن يقررها ضمنيا حينما يتساءل "هل يعني ذلك أن النص ... هو مجرد قناع للكاتب، وأن القارئ النموذجي، موازاة مع ذلك، هو حجة الناقد؟"[1]. ويسعى للبرهنة عليها:

أولا من خلال ما تأكد لديه- انطلاقا من كتاب "إيكو" القارئ في الحكاية[2]- من كون الكاتب وليس النص، هو المسؤول عن إدراج القارئ النموذجي[3].

وثانيا من خلال التنبيه على التقارب الموجود بين عمل "إيكو" وبين ما قام به "إيريك دونالد هيرش". ويعتبر "هيرش" أحد أهم من دعا- كما رأينا سابقا- إلى اعتبار مقاصد المؤلف في التأويل. وكأني بالناقد "فرانك" يطابق بين رغبة "هيرش" في الوصول إلى مقصد المؤلف وبين ما قام به "إيكو" الذي يرفض الحديث عن هذا المقصد مشيرا بكثير من الدهاء إلى اعتراض "إيكو" على القول بتقارب أعماله بأعمال "هيرش الذي يعتبر من دون شك قريبا منه [من إيكو] دون أن يقبل بالاعتراف بذلك"[4].

يزيد من إمكانية الجواب بالإيجاب عن هذا السؤال المطروح ما نجده في كتابات إيكو من مؤشرات، ولا سيما كتابه "القارئ في الحكاية" المعتبر الحضن الذي تأسست فيه مقولة "التعاون لتحقيق التحيين الدلالي" أهم مرتكزات القراءة السميائية عند إيكو. فلنحاول تتبع بعض منها:

---

(1) Théories de la réception, p.336.

(2) ولاسيما في الصفحتين الثامنة والستين، وما بعدهما.

(3) Théories de la réception, p.336.

(4) المرجع نفسه، 337.

خصص الناقد الإيطالي أمبرطو إيكو الفصل الأخير من الكتاب المشار إليه سابقا لتأويل حكاية لألفونسو هاليس Alphonse Allais بعنوان: مأساة فرنسية حقا[1]. إنه لم يكتف بذلك فحسب بل جعل مجمل كتابه يكاد يدور حول هذه الحكاية[2] كما يصرح بذلك هو نفسه، أكثر من ذلك فهو يأمل من قارئ كتابه أن يقرأ هاته الحكاية قبل مباشرة الكتاب، فعليها الإحالة، ومنها عيّنات التحليل، وعليها الاعتماد لقياس الافتراضات النظرية التي بناها.

في هذا الكتاب المؤسس لنظرية إيكو في التعاون التأويلي القائم على القارئ النموذجي، والمعتمد أساسا على حكاية الفونسو يقيم الناقد الإيطالي، وهو يدرس حكاية "مأساة باريسية حقا" نسقا للتعاون غير مؤسس على علاقات سارد/ مسرود له، ولكن على سلسلة من التدخلات تصور المؤلف في جهة والقارئ في الجهة الأخرى[3]:

- "هاليس [المؤلف التجريبي لحكاية مأساة حقيقية جدا] يريد أن يقول لنا أن (...) النص"[4].
- "هاليس يدفع القارئ لملء النص بالأخبار"[5].
- "هاليس، في الحقيقة، يخالف هذا السناريو"[6].
- "وهكذا فإن القارئ لا ينتبه أن هاليس قد شرع في الإفصاح مسبقا عن الطريقة التي سيخلط بها الأوراق النصية"[1].

---

(1) Lector in fabula, p.8.

(2) المرجع نفسه، ص، 8.

(3) Le sens réglé paramètre à paramètre, Ghislain Bourque, Protée, Printemps,1998,p.52.

(4) Lector in fabula, p.258.

(5) Lector in fabula, p.258.

(6) المرجع نفسه، ص،262.

- "هذا على الأقل ما يريد أن يقوله هاليس"[2].

إن حضور المؤلف التجريبي في الخطاب النقدي المجسد في كتاب إيكو "القارئ في الحكاية" بوصفه صاحب الخطاب والموجه له، والمتحكم في زمامه،ظاهر للعيان، والنصوص المستشهد بها دليل واضح على ذلك، وأيضا حضور القارئ التجريبي باعتباره الطرف الآخر المعني بعملية القراءة والتأويل، إذ التجاذب في النص وحوله لا يتم بين سارد ومسرود له بوصفهما شخصيتين نصيتين ولكن في الحقيقة بين "أشخاص: (مؤلف/ وقارئ) يتجاذبان النص"[3]. فكما اتضح من النصوص المستشهد بها فإن الصراع حول حكاية "مأساة باريسية حقا" ليس بين سارد ومسرود له نصان ولكن بين هاليس المؤلف التجريبي وبين قارئ تجريبي أيضا جسده في "القارئ في الحكاية" أمبرطو إيكو الذي يبين بشكل واضح وصريح في مقدمة كتابه "أنه فعلا بحاجة إلىقارئ قد مر بتجارب القراءة نفسها"[4] التي مر هو بها أو يكاد.

ولعل هذا الأمر يبدو طبيعيا في رؤية إيكو" الذي يعتبر النص "ثمرة لعبة للوحدات الدلالية"[5] مما يجعله تبعا لذلك خاضعا للمعيار الدلالي الذي يصبح النص فيه مجرد "لعبة لبرمجة الأفكار حيث مقصد المؤلف وتأويل القارئ يتصارعان"[6] من أجل تحيين معنى للنص منجز مسبقا، فلا يغدو التأويل نتيجة لذلك شيئا آخر غير "مسألة لتعرف ملفوظات دلالية منجزة مسبقا"[7]. الأمرالذي

---

(1) Lector in fabula, p. 267.

(2) المرجع نفسه، ص، 268.

(3) Le sens réglé paramètre à paramètre, P52.

(4) Lector in fabula, p. 8- 9.

(5) المرجع نفسه، ص، 26.

(6) Le sens réglé paramètre à paramètre, P53.

(7) Le sens réglé paramètre à paramètre, P, 54.

"يؤدي بكيفية من الكيفيات إلى التفكير بأن التأويل يتمثل في البحث عما تم العثور عليه مسبقا"[1] من قبل المؤلف:

- "هاليس يريد أن يقول لنا"[2].
- "هاليس يدفع القارئ إلى ملء النص (...) ويرغمه على التعاون"[3].
- "هاليس يريد أن يقول لنا (...) أن لكل نص مكونين: الخبر الذي يقدمه المؤلف، والخبر الذي يضيفه القارئ النموذجي والثاني محدد وموجه من قبل الأول"[4].

إن مقاصد المؤلف التجريبي حاضرة في البرنامج السيميائي التأويلي لإيكو بقوة- كما لاحظنا- ولم تستطع مقولة التعاون التأويلي المرتكزة على مفهوم القارئ النموذجي أن تغيبها بقدر ما أبرزت بشكل جلي صعوبة الوصول إليها وتعقد ذلك، فالقارئ التجريبي في البرنامج التأويلي لإيكو وهو يقوم ببث "تخمين حول نمط القارئ المفترض من قبل النص"[5]. أي حول القارئ النموذجي الذي يصادر عليه النص يكون في الوقت نفسه "يقوم بتخمينات حول مقاصد المؤلف التجريبي"[6] كما يؤكد ذلك إيكو نفسه. "ليس لأننا نستطيع إدراك نص من دون مؤلف، فهذا معناه أن العلاقة بين المتكلم وخطابه ملغاة ولكنها موسعة ومعقدة"[7].

(1) المرجع نفسه، ص، 54.

(2) Lector in fabula, p.258.

(3) المرجع نفسه، ص، 258.

(4)

(5) Les limites de l'interprétation, p.41.

(6) المرجع نفسه، ص، 41.

(7) Du texte a l'action,p.187.

لعلنا بهذا نكون وصلنا إلى إكمال الصورة التي تمت الإشارة إليها سابقا من كون المقاربات النقدية المعاصرة التي تعاورت النص قد تنوعت بشكل عام إلى مقاربات ثلاث: مقاربة اهتمت بقصد المؤلف، وأخرى بقصد النص، وثالثة لم تهتم لا بهذا ولا بذاك إذ لم تتوجه لا إلى المؤلف ولا إلى النص لتسائلهما عن مقاصدهما[1]، ولكن توجهت إلى ممارسة العنف ضد النص من أجل ملاءمته لما تريد[2]. وأنه ضمن هذا التقسيم الثلاثي العام اندرجت تفريعات أخرى حاول بعضها أن ينهج مسلكا متفردا، يتجاوز فيه القراءات العدمية التي أقصت كل مقصد غير مقصد القارئ ورغباته، من دون السقوط في القراءة البسيكولوجية حيث لا يغدو النص سوى تقرير يفسر حياة المؤلف،محاولا الوعي بإشكالات التأويل وصعوبة الوصول إلى مقصد المؤلف الغائب عما ألف،ومجترحا طريقا يمكن اعتباره وسطا بين القائلين بمقاصد المؤلف و نياته المعبر عنها خارج النص وبين الملغين لكل علاقة للمؤلف بما ألف، محاولا الوصول إلى تحيين دلالي للنص يراعي استراتيجيات المؤلف النصية التي تحاول تجسيد مقاصده، معطيا للانسجام النصي دور المعيار الحكم لكل تأويل للنص.

لعل أهم ما ينبغي تسجيله في هذه الخلاصة أن الممارسات النقدية المعاصرة التي تجنبت العدمية لم تستطع الفكاك من مقصد المؤلف وإن كانت إجابتها على ذلك مختلفة فهي تتفق على تعقد ذلك وصعوبة الوصول إليه.

تلك الصعوبة التي تمت الإشارة إليها وبوضوح من قبل الفعاليات التراثية التي تعاورت النص القرآني، وقد تم الإلماع إلى ذلك في حينه، حين التعرض لنص الخويي الذي ميز بوضوح تام بين مقصد الشارع الكريم وبين ما

---

(1) Les limites de l'interprétation, p.37.

(2) المرجع نفسه، ص، 37.

يمكـن أن يـصل إلـيه قـارئ خطابـه. هـذا الاقتـناع الـذي أنزله الأصوليون إلى الممارسـة الفعلـية حـين قـراءتهم للـنص القرآنـي بل وأسسوا له خلفية منهجية لـسنية حـين ميـزوا في المجـال اللغـوي بـين ثلاثـة مستويات للاشتغال اللغوي: الوضـع، والاسـتعمال، ثـم الحمل. فإذا كان الوضع هو تلك العملية التي يقوم فـيها واضـع مـا بإعطـاء دلـيل لمدلول، اسم لمسمى بتعبير الأصوليين، أو تعيين اللفـظ بإزاء معنى[1]، أو تخصيصه له وجعله دليلا عليه[2]؛ وكان الاستعمال هو الممارسـة الفعلـية ضـمن الكـلام لما تم التواضـع علـيه بـإطلاق اللفظ وإرادة المعنـى[3]؛ فـإن الحمـل هـو تلـك العملية الضرورية والمكملة المقابلة لأي إنتاج لغـوي، إنهـا سيرورة تأويل هذا المعنى من أجل الوصول إلى ما يفهم منه سواء أريد ذلك من قبل صاحبه أم لم يرد لأن المعنى- كما فهمه الأصوليون- ليس "ما يُعني [كما تصور بعض] أي ما يُراد باللفظ (...) بل ما يفهم منه أريد أم لا كما صـرحوا بـذلك"[4]، وبهذا يكون الحمل/ التأويل "هو اعتقاد السامع لمراد المتكلم من لفظه سواء أصاب مراده أو أخطأه"[5].

وبذلك يكون الأصوليون قد وقفوا- بل ونظروا وأصلوا منهجيا- لأهم سمـة من سمات القراءة والتأويل أو الحمل- بتعبير الأصوليين- الا وهي سمة الاحـتمال، لكـن ذلك الاحتمال الذي يصل عند القارئ/ السامع حد الاعتقاد بمـا انبنى عليه من دلائل وإلا أصبح لعبا ليس إلا لأن الحمل يكون إما صحيحا

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 61.

(2) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين التفتزاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/ 330.

(3) المصدر نفسه، 1/ 69.

(4) حاشية البناني، على شرح الجلال على متن جمع الجوامع، دار الفكر، 1402-1982، 1/ 294.

(5) تقريب الوصول إلى علم الأصول، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي المالكي، تح، محمد علي فركوس، دار الأقصى، ط1، 1410، 1990، ص. 71.

أو فاسدا أولعبا.فإن كان << لدليل فصحيح، أولما يظن دليلا ففاسد، أولا لشيء فلعب[1]، ونُزه النص القرآني عن اللعب.

كما لا ينبغي أن ننسى أن هذه الاحتمالية قد تزيد أو تنقص تبعا لطبيعة النصوص ومستواياتها من حيث الوضوح والغموض أو الإجمال. ذلك ما سنحاول معاجلته في الباب الثاني من هذا البحث لكن قبل ذلك ننهي الباب الأول بالمسلمة الثالثة من مسلمات القراءة عند الأصوليين.

الفصل الثالث

مسلمة الوحدة والانسجام

1- مسلمة وحدة النص: التأصيل.

2- وحدة النص عند الأصوليين: المساحة والحدود.

3- مسلمة الوحدة: مقاربة أصولية رائدة.

4- مسلمة الوحدة مسلمة تأويلية.

الفصل الثالث

مسلمة الوحدة والانسجام

لعل أهم بديهيات التعاطي مع النصوص على مر العصور كان ولا يزال هو افتراض الوحدة للنص المدروس وتنزيهه عن الاختلاف والتناقض. لأن الوحدة ببساطة هي التي تعطي النص هويته الخاصة[1] التي بعد وجودها، وبعد وجودها فقط، تتم عملية قراءته. فأي جدوى من معالجة "نص" ليس له مقومات النص التي تغري بالقراءة، وتحث عليها، وما تُراها "تكون محفزات مؤول سيشتغل على موضوع مشكوك في وجوده، ووضعيته؟"[2]، فالقراءة لا تتم إلا بعد الاعتقاد في وجود النص، الذي لا يحدث إلا باعتقاد سابق عنه بوحدة هذا النص.

ولم تشذ الفعاليات التراثية التي تعاملت مع النص عن هذه القاعدة التي كلما تعرضت للانتهاك ازدادت قوة على تأكيد ذاتها وتثبيت دعائم استمراريتها. فقد رأى القارئ والمحلل دوما أنه "من غير المعقول تحليل نص (أو بالأحرى من غير المعقول قراءة نص) من دون أن يفترض له نظام/ انسجام"[3].

وقد كان الأصوليون وهم قراء النص الإسلامي بامتياز من أكثر تلك الفعاليات اهتماما بوحدة هذا النص، ودفاعا عن تماسكه وانسجامه، و أكثرهم دفعا لأي شبهة للتناقض أو الاختلاف يراد لها أن تلصق به. فمنذ أول لبنة في

---

(1) Introduction à l'étude des textes, p.40.

(2) المرجع نفسه، ص، 45.

(3) المرجع نفسه، ص، 137.

بـناء هذا العلم- علم أصول الفقه- وعلى يد أول بان لأركانه كانت الإشارات الأولى في هـذا الاتجـاه، ربما لم تكـن واضـحة بالقـدر المطلـوب، ولكنها- فيما أحـسب- كانـت كافـية لالـتقاط الـصورة الخلفية المضمرة والمشبعة بالإحساس بالـوحدة والتماسـك الـتي يتمتع بها النص المعني بدراسة الأصول في ذهن بانيه الأول. ومـن بـين هـذه الإشـارات تأكـيد الـشافعي وحدة اللسان الذي به نزل الكـتاب: "ومـن جمـاع علـم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب"[1]؛ مما يستتلزم- كما رأينا في المسلمة الأولى- أن يراعي قارئ هذا النص الخـصائص الـتي طـبعت كـلام الأمـة المـتكلمة بهـذا اللـسان لأنه "بلسانها نزل الكـتاب وجـاءت الـسنة"[2] أيـضا.وكان من بين أهم هذه الخصائص أن العرب "تبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره.وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله"[3].

إن هـذه الـوحدة الـتي يترابـط فـيها الأول بالآخر، ويتفاعل فيها الآخر بـالأول والـتي تميزت بها نصوص المتكلمين باللسان العربي، لا يشذ عنها النص القرآني الذي نزل باللسان نفسه، وبالخصائص التي تميز بها ذاتها، قال الشافعي: "فإنمـا خاطـب الله بكـتابه العرب على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانـيها اتـساع لـسانها. وأن فطـرته أن يخاطـب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العـام الظاهـر، (...) وعاما ظاهرا يراد به العام و يدخله الخاص، فيستدل بهذا بـبعض ما خوطب به فيه. وعاما ظاهرا يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنـه يـراد بـه غـير ظاهـره. فكـل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو

(1) الرسالة، الشافعي، ص.40.
(2) الرسالة، الشافعي ص.53.
(3) المصدر نفسه، ص.52.

آخره[1]. إن الحديث عن الأول والوسط والآخر في أي شيء هو من دون شك استجماع لأطراف هذا الشيء وتوحيد لأجزائه، إذ الذهن البشري لا يتصور كائنا موحدا ما دون هذا الثلاثي: الأول والوسط والآخر.

من هذه الإشارات، الضعيفة نسبيا (أو بتعبير أدق غير الصريحة)، يمتد التيار: تيار الوحدة والتماسك وعدم التناقض والاختلاف قويا حتى يشكل، مع ابن حزم الأندلسي، أعلى ضغطه؛ حيث لم يعد أمر وحدة النص مجرد إشارات أو علامات لا تملك القوة الإفصاحية اللازمة التي تجعل منها مفهوما واضحا مميز القسمات؛ بل غدا الحديث عنها يحتل فضاء مكانيا مهما في المؤلفات الأصولية. فلقد خصص له الأصوليون الفصول، والفصول المتممة، كما نجد ذلك عند ابن حزم في كتابه: الإحكام في أصول الأحكام الذي يقول فيه معتزا بما أنجز، ومنبها على خطورة الأمر الذي سيعرض له، ومقللا في الوقت ذاته من أهمية ما قام به سابقوه بخصوصه: "وما وجدنا أحدا قبلنا شغل باله في هذا المكان بالشغل الذي يستحقه هذا الباب"[2]، يقصد باب **تعارض النصوص**."وكأني بابن حزم لم يشف غليله الفصل الذي خصصه لهذا الباب، فأعقبه بفصل متمم سماه: "**فصل في تمام الكلام في تعارض النصوص**".

ليس الهدف مما تمت الإشارة إليه هنا، التأريخ لوحدة النص كما تجلت في الكتب الأصولية على الرغم من أهمية الموضوع وقيمته العلمية، وإنما الغرض، فحسب، إبراز الاهتمام الذي أنيطت به هاته المسألة ضمن الإنجاز الأصولي.

---

(1) المصدر نفسه، ص،51-52.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 2/ 26.

وقد تعرضت وحدة النص القرآني بخاصة للتشكيك قديما وحديثا، فلقد استعصى على كثير من المستشرقين فهم النص القرآني فوصموه بالتفكك وعدم الانسجام. ولم يكن ذلك إلا نتيجة لافتقارهم إلى العدة النهجية المطلوبة لمواجهة نص متفرد كالنص القرآني عن هؤلاء يتحدث المستشرق الفرنسي "جاك بيرك" الذي تميز بغيرقليل من الأصالة، والاستقامة العلمية في التعاطي مع هذا النص: "ولقد شعر أولئك الذين قاربوا هذا المجموع من غير إعداد، أنه قد أحيط بهم لغزارته ولعدم انتظامه الظاهري. فتكلم كثير من الغربيين عن **التفكك: فالخطاب** ينتقل من موضوع لآخر، من غير متابعة ومن غير أن يكون قد استنفد"[1].

فمن غير الإعداد العلمي الذي يتطلبه النص الإلهي، ومن غير الألفة اللازمة للقارئ مع النص المقروء يصعب على المتعامل مع هذا النص الوصول إلى حقيقته العميقة الموحدة. ذلك أن القارئ غير المهيء لن يستطيع الخروج بعد قراءة هذا النص بغير "انطباعات سطحية" حول تفككه. هاته الانطباعات التي سرعان ما تتبخر مع تعميق الفحص وإعادة النظر، كما يشير إلى ذلك جاك بيرك، بكثير من الجرأة و النزاهة العلميين وهو يرد على زملائه من المستشرقين الغربيين: "ومع ذلك إذا عمقنا الفحص، فسنعاود النظر في **هذه الانطباعات السطحية**"[2] التي لم يكن لها أن تستنتج لو تحقق لمدعيها ما تحقق لقارئيه الأوائل المؤمنين به من صحبة وملازمة جعلتهم يصلون إلى حفظه حفظا مكنهم من الوقوف على وحدته ومعاينتها بالملموس. إلى مثل هذا يلمح "جاك بيرك" وهو يحاول تلمس أسباب تلك الانطباعات السطحية التي خرج بها أولئك

---

(1) القرآن وعلم القراءة ، جاك بيرك، تر، د، منذر عياشي، دار التنوير، ومركز الإنماء الحضاري، ط 1، 1996، ص 30-31.

(2) القرآن وعلم القراءة، ص 31.

المستشرقون الذين ادعوا على النص القرآني التفكك وعدم الانسجام، ومؤكدا في الوقت نفسه وحدة النص القرآني "ذلك أنه من غير بلوغ الألفة مع النص، تلك الألفة التي يتمتع بها كثير من المؤمنين سابقا، الذين كانوا يحفظونه عن ظهر قلب، ويظهرون قادرين على تعيين أي فقرة منه بالإشارة إلى كلمة أو فكرة، فإن تقدما متطورا بما فيه الكفاية في المعرفة القرآنية سيجعلكم تنتهون إلى البنية التالية: إن التبعثر المفترض في معالجة المواضيع القرآنية إنما هو ملازم لوحدة المجموع"[1].

وكما لم يسلم النص القرآني في العصر الحديث من دعوى التفكك وعدم الانسجام، لم يسلم في الماضي من ادعاء الاختلاف والتناقض عليه. فلقد ادعى بعض "الملحدين"[2] على "القرآن والسنة التناقض"[3].

وكما رد المحدثون على معاصريهم، انبرى الأصوليون للإجابة على خصومهم. والملاحظ أن الأجوبة والردود لم تتباعد، ولم يختلف بعضها عن بعض كثيرا في المرحلتين معا، فإذا كان "جاك بيرك" رد أسباب ادعاء التفكك إلى عدم الإعداد العلمي فإن الشاطبي قد استعمل لفظا قريبا من ذلك حيث رأى أن الجهل يقف وراء ادعاء التناقض والاختلاف على النص الإلهي، يقول الشاطبي: "ربما يتوهم القاصر النظر فيها [في الآيات] الاختلاف، وكذلك الأعجمي الطبع الذي يظن بنفسه العلم لما ينظر فيه وهو جاهل به"[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص.31.

(2) الموافقات، الشاطبي، 3/ 22.

(3) المصدر نفسه، 3/ 23.

(4) الموافقات، 3/ 22.

فالثابت الذي لا شك فيه إذن أن النص الإلهي،كما قال الشاطبي في الاعتصام، "مبرء عن الاختلاف والتضاد (...) فهو يصدق بعضه بعضا، ويعضد بعضه بعضا"[1] على كل المستويات، ليس من جهة اللفظ فحسب، ولكن من جهة المعنى أيضا. "فأما من جهة اللفظ؛ فإن الفصاحة فيه متوازنة مطردة؛ (...)"[2]، "وأما من جهة المعنى؛فإن معاني القرآن على كثرتها أو على تكرارها بحسب مقتضيات الأحوال على حفظ وبلوغ غاية في إيصالها إلى غايتها، من غير إخلال بشيء منها، **ولا تضاد، ولا تعارض**"[3]. وبتعبير "جاك بيرك" فإن "ثمة وحدة إذن تتجلى في التعدد، أو ثمة تتعدد ينحل في الوحدة"[4] وأن "التفكك الظاهري (...) يوازي نظاما مختبئا"[5].

1- مسلمة وحدة النص: التأصيل:

إن وحدة النص- كما فهمها الأصوليون- ليست ملاحظة خارجية يمكن أن يختلف حولها الناظرون فيراها بعض، وتحجب عن بعض، لسبب أو لآخر. وليست هاته الوحدة مما يمكن أن يدعيه بعض فيعارضه آخر بدعوى أن وحدة النص- كما تذهب إلى ذلك بعض الاتجاهات المعاصرة في قراءة النص- ليست "خاصية مرتبطة بالنص"[6] بقدر ما هي "نتائج للاستراتيجيات، والمساطر التي يستخدمها القراء من أجل بنائها انطلاقا من إشارات نصية"[7]، بمعنى أن

---

(1) الاعتصام، 2/ 818 - 819.

(2) المصدر نفسه، 2/ 818 - 819.

(3) المصدر نفسه، 2/ 818 - 819.

(4) القرآن وعلم القراءة، ص.32.

(5) المصدر نفسه، ص 32.

(6) Pragmatique pour le discours littéraire, p.29.

(7) Introduction à l'étude des textes, p.58.

الالتحام الذي يبنيه التأويل ليس التحاما داخليا ولكن بالأحرى التحام خارجي، خارج عن النص ولاحق به[1]، التحام يتوقف على نشاط القارئ[2]، مما يجعل من وحدة النص ليست سوى إسقاط لانسجام التحليل[3]، ومن ثم يصبح من غير الممكن البرهنة على خلاف ذلك[4].

إن هذا الذي ذهبت إليه هاته الاتجاهات يؤدي في النهاية إلى القول بأن وحدة النص في حد ذاتها أمر لا يمكن البرهنة عليه، ومن ثم فهو غير موجود بالضرورة، وأن ما يدعى من وحدة وانسجام لا يعود حتما للنص، وإنما هو ثمرة من ثمرات التحليل أو التعليق ليس إلا... و أنه لا ينبغي أبدا الخلط بين انسجام النص وبين انسجام التعليق[5] كما تحذر تلك الاتجاهات أيضا.

ليست وحدة النص الإلهي- كما نظر إليها الأصوليون- بالمسألة الهينة على مستوى التحليل، ومن ثم على مستوى النتائج حتى تترك لهذا الأخذ والرد، ولذلك فلقد تكفل الله سبحانه وتعالى ذاته، باعتباره صاحب الخطاب والمتكلم به بالحسم في هذه القضية حين قال في خطابه عن خطابه:﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء/ 82] فنفى أن يقع فيه الاختلاف البتة[6].

---

(1) Pour une pragmatique de la signication,p.54.

(2) Pragmatique pour le discours littéraire, p.29.

(3) Introduction à l'étude des textes, p.58.

(4) المرجع نفسه، ص، 58.

(5) المرجع نفسه، ص، 68.

(6) الموافقات، 4/ 85.

ذهب الأصوليون اعتمادا على هذه الآية الكريمة من سورة النساء إلى أن الله- سبحانه وتعالى- بين، ومن خلال النص نفسه، تميز هذا النص بالوحدة وتنزهه عن الاختلاف والتضاد، فقال ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام: "قال الله تعالى ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ فصح بهذه الآية أن كلام الله تعالى لا يتعارض ولا يختلف"[1]. وأكد الشاطبي ذلك بعده قائلا إن "الله سبحانه وتعالى أنزل القرآن مبرءا عن الاختلاف والتضاد؛ ليحصل فيه كمال التدبر والاعتبار، فقال سبحانه وتعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء/ 82]"[2].

وفهم الأصوليون من هذه الآية أن صاحب الخطاب قد قررها مسلمة وجعلها أمرا غير قابل للجدل، ومسألة تتجاوز الأخذ والرد "لأن الله قد شهد له أن لا اختلاف فيه"[3]. وبذلك فعلى كل من يريد قراءته "... أن يوقن بأنه لا تضاد بين آيات القرآن"[4]، وإذا فعل وأدى به "بادي الرأي إلى ظاهر اختلاف؛ فواجب عليه أن يعتقد انتفاء الاختلاف"[5]، وليقف "وقوف المضطر السائل عن وجه الجمع، أو المسلم من غير اعتراض"[6]، لأن ذلك الاختلاف الظاهري ليس اختلافا حقيقيا، يجسد طبيعة النص المقروء وحقيقته؛ وإنما هو مجرد توهم ناتج عن تسرع في القراءة، واستسهال في التعامل مع النص القرآني الذي يتطلب الجهد في النظر،

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 1/ 19.

(2) الاعتصام، 2/ 818- 819.

(3) المصدر نفسه، 2/ 820- 821- 822.

(4) المصدر نفسه، 2/ 820- 821- 822.

(5) المصدر نفسه، 2/ 820- 821- 822.

(6) المصدر نفسه، 2/ 820- 821- 822.

والتمهل في استصدار الأحكام أو إصدارها،ذلك ما يشير إليه الشاطبي بقوله: "فإن الذي عليه كل موقن بالشريعة أن لا تناقض فيها، ولا اختلاف، فمن توهم ذلك فيها، فلم ينعم النظر، ولا أعطى وحي الله حقه"[1]. وقد أوضح أبو إسحاق مابين وحدة النص القرآني وما بين التدبر من ارتباط حين نبه كيف أن الله تعالى قدم قوله ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ فحضهم على التدبر أولا، ثم أعقبه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ فبين أن لا اختلاف فيه، والتدبر يعين على تصديق ما أخبر به"[2] أي أن التدبر يعين على التصديق والإيمان بوحدة النص. إنه يعين فقط، ولا يثبت إنما الذي يثبت ذلك ويقرره هو صاحب الخطاب وبالخطاب ذاته. ومع ذلك فإن النظر والتدبر- كما يؤكد الأصوليون- يوصل لا محالة للاقتناع بهذه المسلمة "وإذا حصل التدبر لم يوجد في القرآن اختلاف البتة"[3]. وكأن مراد الأصوليين هو الوصول إلى تطابق نتائج القراءة والتحليل، لما أنبأ به النص المقروء عن نفسه، بخصوص وحدته، قبل الشروع في القراءة أو حينها. إن الأمر يبدو كما لو أنه نوع من التحكم المسبق، لكنه إن فهم كذلك، فهو تحكم ينطلق من النص ذاته، وليس من جهة خارجية عنه، أليس من حق النص أن يحدد شروط قراءته؟

ومع ذلك يرى الأصوليون أن النص القرآني قد فرض وحدته حتى من دون اعتبار مسلمته التي اشترط لقراءته (مسلمة الوحدة)، على أشد الناس عداوة وخصومة له، وأكثرهم معرفة بسماته التي تجسدت بلسانهم الذي يتقنونه، ويفتخرون بحسن استعماله، وفي أشد الأوقات حاجة إلى إنكارها، مما يبين

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 831.

(2) المصدر نفسه، 2/ 831.

(3) الموافقات، 3/ 286.

مصداقيتها، يقول الشاطبي مبينا هذا الأمر: "ولذلك لما سمعته أهل البلاغة الأولى والفصاحة الأصلية- وهم العرب-؛ لم يعارضوه ولم يغيروا في وجه إعجازه بشيء مما نفى الله تعالى عنه، (وهم) أحرص ما كانوا على الاعتراض فيه والغض من جانبه، ثم لما أسلموا وعاينوا معانيه وتفكروا في غرائبه؛ لم يزدهم البحث إلا بصيرة في أنه لا اختلاف فيه ولا تعارض، والذي نُقل من ذلك يسير، توقفوا فيه توقف المسترشد ، حتى يرشدوا إلى وجه الصواب"[1] كما وقع لبعض الخوارج الذين استشكل عليهم فهم بعض الآيات التي بد ت لهم متعارضة فتوجهوا نحو ابن عباس حبر الأمة فأرشدهم إلى منهج فهمها حتى يزول التعارض الظاهري الذي بدا لهم[2].

لقد اتفق "الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض"[3]، وأن من شذ عنهم أو لم يتبين الوحدة في النص القرآني فإنما حصل له ذلك من جهة عدم التدبر أو عدم اعتبار جهات التدبر ومسلماته في ذلك "فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد، وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن، فلم يحصل منهم تدبر"[4] أو أنهم لم ينظروا إليها بعين العربي الذي "له أصالة في اللسان العربي"[5] أو من ما ماثله في المعرفة بلسان العرب "فإن القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي"[6]. فإذا كان المتدبر الناظر عربيا عالما بالمقاصد "لم يختلف عليه شيء"[7].

---

(1) الاعتصام، 2/ 819.

(2) انظر الموافقات، 3/ 22- 23.

(3) المصدر نفسه، 3/ 13.

(4) الموافقات، 3/ 287.

(5) الاعتصام، 2/ 683.

(6) الموافقات، 3/ 22.

(7) المصدر نفسه،3/ 22.

2- وحدة النص عند الأصوليين المساحة والحدود:

نظـر الأصـوليون إلى مـسالة الـوحدة، وحدة النص الإلهي، من الزاوية الدلالـية، ومـن ثم فقد اعتبروا الكلام موحدا وواحداً حين يحقق على المستوى الدلالـي، التماسـك والانسجام الذي يجعله في منأى عن التعارض والاختلاف والتـناقض فـ"كـلام الله (...)كـلام واحـد لا تعدد فيه"[1]، بمعنى أنه، كما يقول الشاطبي، "يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما"[2]، أي بالوجه الذي "يبين بعضه بعـضا"[3]؛ ويفـسره حتـى لا تفهـم معان كثيرة منه "حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى"[4] **ولا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد**"[5].

ومـنذ الـبداية لم يقـصر الأصـوليون حديـثهم، بخصوص الوحدة، على الـنص القرآنـي وحـده، أو النبوي بمفرده؛ بل كان حديثهم منذ نشأة هذا العلم عن وحدة النص القرآني مقترنا ومتلازما بحديثهم عن وحدة النص النبوي. لقد رأيـنا في المـسلمة الـسابقة، مسلمة المقاصد،كيف نظر الأصوليون لوحدة شاملة هي وحدة الوحي الإلهي في شموليته.

بعد الإشارات القوية التي كانت فاتحة باب هاته المسألة من مؤسس هذا العلـم الـشافعي في الرسـالة،نجد أنفـسنا أمام إشارات أخرى، تسير على المنوال نفسه لكنها أكثر قوة ووضوحا ولا سيما مع ابن القصار المالكي (ت397هـ) في

---

(1) الموافقات، 3/ 314.

(2) المصدر نفسه، 3/ 314.

(3) الموافقات، مشهور،4/ 275. هكذا وردت في النسخة التي حققها مشهور آل سلمان أي بلفظ "يبين"؛ أما في نسخة الشيخ دراز فقد وردت بلفظ "يتبين"(3/ 314).

(4) المصدر نفسه، 3/ 314.

(5) المصدر نفسه، 3/ 315.

"مقدمته" المعتبرة أقدم نص أصولي على غير طريقة الأحناف وصل إلينا بعد رسالة الإمام الشافعي، والتي يقول فيها ابن القصار: "الكتاب والسنة (...) كلها **كالآية الواحدة**"[1] بل يصيران فيما بعد عند ابن حزم الأندلسي (ت 465 هـ) الذي وصلت عنده وحدة النص الإلهي أعلى مستوياتها من حيث التأصيل والإثبات "**كلفظة واحدة**"[2]، لا غير، أو كـ"خبر واحد، موصول بعضه ببعض، ومضاف بعضه إلى بعض، ومبني بعضه على بعض"[3].

وإذا كان النص القرآني قد أثبتت لنفسه الوحدة وتقررت له من خلاله ذاته كما رأينا سابقا، فما الذي يثبتها للنص النبوي؟ إنه الدليل ذاته الذي به أثبتت وحدة القرآن.ذلك أننا- يقول ابن حزم- إذا نحن آمنا "أن كل ما قاله نبيه عليه السلام فإنه وحي"[4] مصداقا لما أخبر به ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم/ 3-4] "أيقنا أن الأحاديث لا تتعارض"[5] فيما بينها ولا تختلف "لما قدمناه من قوله تعالى ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء/ 82]"[6] ، وبان لنا أيضا وفي الوقت نفسه، واعتمادا على الآية عينها "صحة ما قلناه من أنه لا تعارض بين شيء من نصوص القرآن، ونصوص كلام النبي ﷺ"[7]. باختصار "لا تضاد بين آيات القرآن ولا بين الأخبار

---

(1) المقدمة في الأصول، ابن القصار،تح، محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996، ص 56.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم 2/ 35.

(3) المصدر نفسه، 2/ 35.

(4) المصدر نفسه، 2/ 24.

(5) المصدر نفسه، 2/ 24.

(6) المصدر نفسه، 2/ 24.

(7) الإحكام في أصول الأحكام ، 2/ 35.

النبوية ولا بين أحدهما مع الآخر[1]، فكل من عند الله عز وجل... فلما صح أن كل ذلك من عند الله تعالى، ووجدناه تعالى قد أخبر أنه لا اختلاف فيما كان عنده تعالى صح[2] لدينا صحة ضرورية أن القرآن والحديث الصحيح متفقان، هما شيء واحد لا تعارض بينهما ولا اختلاف[3] والجميع جار على مهيع واحد[4].

هكذا يصل الأصوليون ليس إلى وحدة للقرآن وحده، ولا للحديث النبوي لا غير، ولكن إلى وحدة شاملة تعم النصين معا، وتتعداهما انطلاقا منهما، لطبيعتهما المؤسسة، إلى غيرهما من مكونات الشريعة حتى لتصبح عندهم الشريعة كالصورة الواحدة (...) يخدم بعضها بعضا[5] تماما مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنسانا حتى يستنطق فينطق؛ لا باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنسانا.كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها أي دليل كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل، فإنما هو توهمي لا حقيقي، كاليد إذا استنطقت فإنما تنطق توهما لا حقيقة، من حيث علمت أنها يد إنسان لا من حيث هي إنسان؛ لأنه

---

(1) الاعتصام، 2/ 822.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 2/ 35.

(3) المصدر نفسه، 1/ 142.

(4) الاعتصام، 2/ 822.

(5) المصدر نفسه، 1/ 311.

محال[1]. على الرغم من كون هذا التشبيه[2] الذي اعتمده الشاطبي لإظهار وحدة الشريعة، ناطقا ودالا بحيث يستغني عن أي زيادة في الشرح أو التعليق فتجدر الإشارة إلى هذا الارتباط بين مسلمة الوحدة والاستنباط/ التأويل الذي ينوه به هذا النص بشكل واضح وصريح، الأمر الذي سنعالجه في النقطة الموالية. ولكن قبل ذلك، ولإبراز مزيد افتتان الأصوليين بهذه المسلمة، من المفيد التوقف عند محاولة تطبيقية قام بها الشاطبي في الموافقات حاول من خلالها إظهار وحدة سورة من سور القرآن الكريم وتماسكها، وضربها مثلا هي سورة المؤمنين إذ "لا بد من تمثيل شيء من هذه الأقسام"[3] كما يقول.

3- مسلمة الوحدة: مقاربة أصولية تطبيقية رائدة:

إن أول ما يبدأ به الشاطبي في هذه المحاولة هو التقديم لها بمقدمة تضع السورة موضع الدراسة (سورة المؤمنين) ضمن إطار أعم وأوسع هذا الإطار هو إطار المكيات الذي يتسم بكونه يشترك في خصائص دلالية كبرى يتميز بها على المستوى الدلالي. فالمكي من سور القرآن الكريم- كما يؤكد الشاطبي- "مقرر غالبا لثلاثة معان"[4]، كبرى لا غير، هي المحور الذي تدور عليه كل سور هذا

---

[1] الاعتصام، 1/ 311- 312.

[2] من المفيد الإشارة إلى ما بين هذا التشبيه المعتمد من قبل الشاطبي لإظهار وحدة الشريعة وأساسا وحدة النص القرآني بوصفه أصل أدلتها، وبين التشبيه الذي يورده الباحث الفرنسي "جاك بيرك" لوصف تلك الوحدة من قرابة حين يقول: "فالقرآن يجعلنا نفكر بجرم صلب متعدد الصفحات: إنه موحد إذا نظرنا إليه في مجموعه، وهو أيضا = متعدد الوجوه" [القرآن وعلم القراءة، ص31]. فالوحدة التي لا تنفي التعدد أو التعدد الذي يثبت الوحدة مشترك بين كلا التشبيهين: تشبيه هذه الوحدة بالإنسان المتعدد الأجزاء عند الشاطبي، وتشبيهها بالجرم ذي الأوجه المتعددة عند جاك بيرك.

[3] الموافقات، 3/ 311.

[4] المصدر نفسه، 3/ 311.

الإطـار، وأي معنى آخر بدا أول الأمر وبادئ الرأي خروجه عنها؛ فراجع إليها في محـصول الأمـر[1]. وأن مايتخلل معاني هاته السورة أو يلحق بها، أو يسبقها مـن الترغـيب والترهـيب، والأمثال والقصص، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القـيامة وأشـباه ذلـك[2] ماهـو إلا معـان جـزئية مقـوية وداعمـة لـتلك المعاني الكبرى.

بعد هاته المقدمة يمر الشاطبي إلى ترتيب المعاني الثلاثة:

أولا: تقرير الوحدانية لله.

ثانيا: تقرير النبوة والرسالة لمحمد- ﷺ-.

ثالثا: إثبات أمر البعث والدار الآخرة.

إن هـذه المعانـي الـثلاثة تـرد علـى وجـوه متـنوعة تـبعا لتـنوع الوقائع والادعـاءات، فتقرير الوحدانية لله مثلا قد يأتي بنفي الشريك بإطلاق، أو بنفي كـونه مقـربا إلى الله زلفـى، أو كـونه ولـدا أو غـير ذلـك مـن أنـواع الدعاوى الفاسـدة[3] الـتي أدعاهـا الكفـار[4]، وعلـى هذا المنوال يقاس المعنيان الأخريان الأول والثاني.

وهذه المعاني الثلاثة على الرغم من هذا التعدد الظاهري تؤول في نهاية التحليل إلى معنى واحد هو الأصل الذي جاءت الرسالة من أجله: **أصلها معنى** واحد وهو **الدعاء إلى عبادة الله تعالى**[5].

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 312.

(2) المصدر نفسه، 3/ 312..

(3) الموافقات، 3/ 311.

(4) المصدر نفسه، 3/ 311.

(5) المصدر نفسه، 3/ 311.

وإذا كانـت سـورة المؤمـنين لا تـشذ هـي الأخـرى عـن هـذه القاعـدة المقـررة،طبقا لمـا أكـده الشاطبي: إذا تقرر هذا وعدنا إلى النظر في سورة المؤمنين مـثلا وجـدنا فـيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه"[1]، فإن ذلك لا يعني أنها تكـرر بحـرفية كاملـة، ومطابقـة تامـة، في التفاصيل والجزئيات هذا النموذج أو النـسق الثلاثـي المقترح، إذ أن كل سورة من السور المكية قد يغلب عليها معنى معينا من المعاني السابقة، هو الذي تركز عليه السورة ويكون محورها الذي تدور حوله، (وإلا كانت السور نسخا طبق الأصل، وتنـزه القرآن عن ذلك).

وسـورة المؤمـنين مـناط التمثـيل والتطبيق هنا قد غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة[2] بسبب استكبارهم على وصف البشرية في الأنبياء، فهم لم يتـصوروا أن يكـون الأنبـياء مـن البشر .إن هذا المعنى الذي يندرج تحت المعنى الثانـي (المتعلق بـتقرير النبوة) من المعاني الثلاثة، السابق ذكرها، والموصلة كلها إلى جوهر السورة ونواتها، بل ونواة المكيات كلها ألا وهو الدعوة إلى الله تعالى، وإن كـان قـد غلـب علـى نـسق الـسورة فإنـه لم يلـغ المعنـيين الآخـرين ولم يقصهما،كما لم يأت أيضا بديلا عنهما، ولكنه جاء مدخلا إليهما لا غير مدخلا للمعنيين الباقيين[3] بتعبير الشاطبي.

إن سـورة المؤمـنين- كمـا يـؤكد أبو إسحاق- وإن أشتملت على معان كـثيرة[4] فهـي الأخـرى، وكغيرهـا مـن المكـيات نازلة في قضية واحدة[5]، هي الدعـوة إلى عـبادة الله، إلا أن التعـبير عـن هاتـه القـضية الـنواة تم- في سـورة

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 312.

(2) المصدر نفسه، 3/ 312.

(3) الموافقات، 3/ 312.

(4) المصدر نفسه، 3/ 311.

(5) المصدر نفسه، 3/ 311.

المؤمنين- عبر بيان "وصف البشرية" الذي كان السبب في إنكار الكفار لنبوة محمد- ﷺ- "ترفعا منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم"[1]، في صفة البشرية، وبيان "ما تنازعوا فيه منها، وبأي وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى"[2].

بسبب ذلك فقد جاءت السورة كلها خادمة لهذا "المعنى/ القضية" على الرغم مما يظهر عليها في السطح للقارئ المتسرع من اختلاف في المعاني وتباين في الدلالات، وانفصال وعدم ترابط فيما بين المواضيع المشار إليها في السورة، الأمر الذي أشار إليه الشاطبي ذاته تصريحا، ولم يحاول القفز عليه حينما ألمع إلى أن "الجملة[3] الأولى من السورة تشعر بخلاف الاستكبار"[4] استكبار قريش الذين لم يستسيغوا أن يبعث الله فيهم رسولا من بينهم، هذا الاستكبار المعتبر محوريا في السورة، والذي من خلاله، وعبره تتأكد وحدة السورة باعتبارها تدل على قضية واحدة رغم الاختلاف وعدم الانسجام الظاهري فـ"اللانسجام الخارجي والانسجام الداخلي ليسا من دون علاقة"[5] دائما، كما يؤكد "ميشال شارل" في كتابه "مدخل لدراسة النصوص".

ولأن "الحديث عن الانسجام (...) ليس شيئا آخر سوى تحديد علاقة داخلية"[6] أو بالأحرى علاقات، فقد جهد الشاطبي لإظهار هذه العلاقة الداخلية التي تربط أجزاء السورة بملفوظاتها، وتلحم سدى بعضها ببعض؛ ولأن

(1) المصدر نفسه، 3/ 312.
(2) المصدر نفسه، 3/ 312.
(3) مصطلح الجملة له معنى خاص عند الشاطبي في هذا الاستعمال وسيتم توضيحه فيما يأتي.
(4) الموافقات، 3/ 312.
(5) Introduction à l'étude des textes, p.53.
(6) المرجع نفسه، ص، 53.

العلاقات بين الملفوظات يمكن أن تكون إما واضحة أو ضمنية[1]، فقد عمل أبو إسحاق على استظهارها بنوعيها من أجل تأكيد وحدة السورة، والتدليل على تماسكها وانسجامها.

بناء على ذلك فقد عمد الشاطبي بعد أن جعل السورة ثلاثة معان، إلى تقسيم المعنى الأول إلى جمل ثلاث:

الجملة الأولى: تبتدئ من بداية السورة إلى الآية الحادية عشرة، ويعتبرها الشاطبي الجملة المركزية فهي- كما يعبر- الأكد في المقام[2] لأنها اختصت ببيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه[3] وهذا أكثر التصاقا وأقوى تعلقا بمحور السورة.

الجملة الثانية: تنطلق مما انتهت عنده سابقتها وتنتهي عند الآية السادسة عشرة، واهتمت ببيان أصل التكوين للإنسان وتطويره الذي حصل له[4].

الجملة الثالثة: تبدأ من الآية السادسة عشرة وتنتهي عند الآية الثانية والعشرين. وقد بينت وجوه ما أمد الله به الإنسان من خارج بما يليق في التربية والرفق[5] من تسخير للسماوات والأرض وما بينهما حتى تستقيم حياته.

بعد استعراض الشاطبي لهاته الجمل الثلاث يتعرض لما تبعها من قصص للأنبياء وما أصابهم من أقوامهم من استهزاء بهم بأمور منها كونهم من البشر[6].

---

(1) المرجع نفسه، ص،56.

(2) الموافقات، 3/ 312.

(3) المصدر نفسه، 3/ 312.

(4) المصدر نفسه، 3/ 312.

(5) الموافقات، 3/ 312.

(6) المصدر نفسه، 3/ 312.

لقد كان رفض وصف البشرية بالنسبة للأنبياء الثابت المتكرر في كل القصص التي وردت بعد الجمل الثلاث. فقد كان هذا حال قوم نوح الذي قال ﴿ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً﴾ [المؤمنون/ 24]، وحال قوم آخرين أجمل الله سبحانه وتعالى ذكرهم بعد قوم نوح،وهؤلاء أرسل فيهم رسولا منهم؛ أي من البشر لا من الملائكة[1] فقالوا أيضا كما قال قوم نوح ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ [المؤمنون/ 33]، وكان هذا حال قوم موسى وهارون أيضا الذين ردوا كما رد سابقوهم ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾ [المؤمنون/ 48].

بعد هذا العمل الوصفي للجزء الأول من سورة المؤمنين (أو المعنى الأول بتعبير الشاطبي) يمر أبو إسحاق إلى مستوى آخر من التحليل (يمكن اعتباره مستوى تأويليا)، حيث يهتم باستظهار وتوضيح العلائق التي تربط بين مقاطع هذا الجزء أوجمله بتعبير الشاطبي. ومن أجل ذلك فقد عمد إلى دفع ما يمكن أن يبدو خلافاً أو عدم ترابط بين الجمل الثلاث وبين ما تلاها من قصص الأنبياء. فقصص الأنبياء نوح وموسى وغيرهما ممن لم يشر إليهم بالاسم من الأنبياء التي تلت الجمل الثلاث، تشترك في معنى واحد هو **الاستكبار**، استكبار أقوام الأنبياء الذي كان سببا لرفض أشرافهم وصف البشرية بالنسبة للأنبياء وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية [محور القصص التي تلت الجمل الثلاث] استكبارا من أشرافهم، وعتوا على الله ورسوله[2].

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 312.

(2) الموافقات، 3/ 313.

وهذا المعنى لا تُشعر به الجمل الثلاث إذ تتحدث الأولى منها عن صفات العباد المؤمنين المفلحين من محافظة على الصلوات وخشوع فيها، وأداء للزكاة، ورعاية للأمانات... وتتحدث الثانية عن الأطوار[1] أو التارات السبع[2] التي يمر بها العبد والتي كلها ضعف إلى ضعف[3] بينما تتحدث الثالثة عما سخره الله للعبد من سماوات وأرض وما بينهما. فكل هذا يُشعر بخلاف الاستكبار[4] إذ الجملة الأولى تشير إلى التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة[5] والتعبد مخالف للاستكبار، وتقرر الجملة الثانية والثالثة على التوالي ضعف العبد، وافتقاره إلى ما يقيم حياته ويديمها ولا يليق بمن هذه صفته الاستكبار[6].

فالجمل الثلاث إذن من حيث المعنى الظاهري غير منسجمة مع ما بعدها من قصص. لكن عدم الانسجام الظاهري يتحول إلى انسجام إذا اعتبرت القصص كالتنكيت عليهم[7]، أي على الكفار، وكأن مقال الحال يقول كما عبر الشاطبي: "لا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله في النشأة و الخلق"[8].

وبعد أن أوضح الشاطبي العلاقة التي ربطت الجمل الثلاث الأولى بما بعدها من قصص. يحاول في المرحلة التي بعدها أن يبرز العلاقة التي تربط بين

---

(1) الأطوار التي تتحدث عنها الآيات التالية: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون/ 12، 13، 14]

(2) الموافقات، 3/ 313.

(3) المصدر نفسه، 3/ 313.

(4) المصدر نفسه، 3/ 313.

(5) المصدر نفسه، 3/ 313.

(6) المصدر نفسه، 3 / 313.

(7) المصدر نفسه، 3 / 313.

(8) المصدر نفسه، 3/ 313.

هاته الجمل وما بعدها من قصص من جهة، وما تلا ذلك من جهة أخرى، ويظهر ذلك حينما يعقد الصلة بين آخر القصص، حيث الحديث عن عيسى عليه السلام وأمه، وبين ما بعدها من حديث الله عن كفار قريش. فبين عز من قائل أن العمل الصالح[1] هو الذي يشرف به الإنسان وهو الذي يوجب التخصيص لا الأعمال السيئة[2]، وذلك حينما قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًا﴾ [المؤمنون/ 52]، فيكون العمل الصالح هو أساس التشريف لا غيره مما افتخر به كفار قريش من مال وبنين ﴿فَذَرۡهُمۡ فِي غَمۡرَتِهِمۡ حَتَّىٰ حِينٍ ۝ أَيَحۡسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٖ وَبَنِينَ﴾ [المؤمنون/ 54، 55] ذلك العمل الصالح الذي تجسده الآيات الموالية مباشرة للآيات المخصصة لكفار قريش من قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنۡ خَشۡيَةِ رَبِّهِم مُّشۡفِقُونَ﴾ [المؤمنون/ 57] إلى قوله سبحانه: ﴿وَهُمۡ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ [المؤمنون/ 61].

وهكذا يختم الله عز وجل- كما وصل إلى ذلك الشاطبي- هذا المعنى بنحو ما بدأ به[3]، من بيان الأوصاف التي إذا اتصف بها [العبد] رفعه الله وكرمه[4]. فيكون المعنى المؤلف من ثلاث جمل وكثير من قصص الأنبياء والممتد على مساحة اثنتين وستين آية (من أصل مائة وتسع عشرة آية) معنى متماسكا مترابطا متحدا وموحدا.

---

(1) الموافقات، 3 / 313.

(2) المصدر نفسه، 3/ 313.

(3) المصدر نفسه، 3/ 313.

(4) المصدر نفسه، 3/ 313.

وهـذا المعنـى،كمـا تمـت الإشـارة إلى ذلـك سـابقا، ليس سوى مدخل للمعنيين الآخرين اللذين تجسدهما الآيات الكريمات الباقيات.

إن ذيـنك المعنـيين لم يأخـذا مـن اهـتمام الـشاطبي القـدر الـذي أخـذه سابقهما، فقد اكتفى أبو إسحاق بخصوصهما بأن يجمل قائلا: "ثم رجعت الآيات إلى وصـفهم في تـرفهم وحـال مآلهم، وذكر النعم عليهم، والبراهين على صحة النبوة، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية، ونفي الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين"[1].

وينهـي الـشاطبي محاولـته التطبيقـية هاتـه بـنوع مـن التواضـع العلمي، والتقيـيم المنهجـي الواعي بحدود وطبيعة مقاربته، وذلك حين يعتبر ما أنجزه لا يـسمو إلى مـستوى النظر الكلي التفصيلي، بل هو مقاربة على سبيل الإجمال إذ لـو تـنوولت "المؤمـنون" بالتفـصيل لكـان "ظهـور ارتـباط أجـزاء الـسورة بعضها بـبعض"[2] وأنهـا لبيان المعانـي الـثلاثة المذكـورة أولا أوضـح: "فهذا النظر [كما يقول] إذا اعتبر كليا في السورة وجد على أتم من هذا الوصف"[3] الذي قام به في مقاربـته. لكـن لكـل نظـر "منهاجه وطريقه"[4] فاتحا بذلك المجال لمن أراد أن يقوم بهـذا الـنوع مـن المقاربـات "في سائر القرآن؛ فالباب مفتوح والتوفيق بيد الله"[5]. وليس ما قام به سوى محاولة لمقاربة[6]وحدة النص القرآني من خلال سورة منه ليس أكثر.

---

(1) الموافقات، 3/ 314.

(2) من كلام الشيخ عبد الله دراز، في الهامش رقم 2 ،3/ 314.

(3) المصدر نفسه،3 / 314.

(4) المصدر نفسه،3 / 314.

(5) المصدر نفسه، 3/ 314.

(6) مـن الأهمـية الاطـلاع على مقاربة حديثة قام بها سيد قطب في كتابه: في ظلال القرآن لهذه السورة (الجزء الرابع، من الصفحة 2451 إلى الصفحة،2483، ط 10، دار الشروق 1400- 1981).

إن هـذا التواضـع المعلـن مـن قـبل أبي إسحاق لا يمكنه أن يحجب عن القارئ تميز، وفرادة المقاربة التي أنجزها. فعلى الرغم من كثرة ما كُتب بخصوص مسألة الوحدة في التراث الإسلامي الأمر الذي يسجله الشاطبي ذاته: "وقد ألف الـناس في رفـع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيرا"[1] يبقى عمل أبي إسـحاق متميـزا ومتفـردا ليس ضمن الإنجاز الأصولي الذي يهمنا هنا بالدرجة الأولى فحـسب، ولكن في كل التراث الذي تعاطى للنص القرآني[2]- في حدود علمنا-.

لقد تميزت محاولة الشاطبي إضافة لبعدها التطبيقي الذي يكاد يغيب- إن لم نقـل يـنعدم- عـن كـل الإنجاز الأصولي (نتحدث عن التطبيق الذي يتجاوز التمثـيل الجزئـي) بطـول نفـس القـراءة، فقد عالجت سورة بكاملها وصل عدد آياتهـا مائـة وتسع عشرة آية، واستطاعت أن تربط فيما بين أجزائها وأن تتغلب على التفكك الظاهري الذي قد يبدو لقارئ متعجل، والناتج عن تنوع الخطاب القرآنـي وانـتقاله مـا بـين الحـديث عـن المؤمنين وصفاتهم، والحديث عن خلق الإنـسان، وخلـق الـسماوات والأرض، والحـديث عـن الأمـم الـسابقة وعـن القيامة...

فعلـت كـل ذلـك بمنهجية علمـية، أبـرز سماتهـا الاعتماد على جهاز مفاهيمي واضح وإجرائي، وقدرة على التصنيف والتقسيم كبيرة، ومن ثم قدرة علـى رد الجزئـي إلى الكلـي، والتنوع إلى الوحدة؛ ووعي تأويلي بأهمية تأسيس الفرضـيات والتدلـيل عليها يدعو للتـأمل.فقد قام الشاطبي بدءا، وقبل الشروع

---

(1) الموافقات، 3/ 23.

(2) ويمكـن تعديـة هذا الحكم إلى باقي مجالات الثقافة الإسلامية التراثية مستثنين بطبيعة الحال ما قام به حازم القرطاجني في مجال الشعر.

في التحليل- كما رأينا- بوضع السورة المراد مقاربتها ضمن إطار أعم (السور المكية) تندرج فيه يجسد الخصائص الدلالية المشتركة التي تجمع بينها وبين كثير من السور القرآنية. وكان هذا الفعل التصنيفي الأولي بمثابة توطئة للفرضية التي سينطلق منها للتحليل والوصف ألا وهي أن السورة وكغيرها من سور الإطار المكي لاشك تحتوي على "**ثلاثة معان**" كبرى هي بمثابة النسق الدلالي الكلي الثابت لـ"المكيات".

بعد هذا الفعل المنهجي المتمثل في اقتراح الفرضية، يمر الشاطبي للخطوة المنهجية الثانية المتمثلة في محاولة تأكيد الفرضية بالبرهنة عليها من خلال قراءة اعتمدت على تكامل ثنائية الوصف والتحليل. إذ بينما هدف الوصف إلى تقسيم النص، وإظهار مفاصله، سعى التحليل إلى الكشف عن العلاقات الداخلية التي تربط بين هاته الأجزاء التي أبرزها الوصف.

وقد اعتمد الشاطبي للقيام بعملية الوصف على جهاز مفاهيمي مكون أساسا من مصطلحات إجرائية ثلاث تترابط فيما بينها بشكل تراتبي من الأعلى إلى الأسفل أو من الكلي إلى الجزئي هي:

أولا: **القضية** والمقصود بها في هذا السياق المعنى الأصل، أو النواة الذي نزلت فيه السورة: "وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة"[1]، والذي تدور حوله كل معاني السورة: الكلية، والجزئية، هو في سورة المؤمنين "معنى واحد وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى"[2].

ثانيا: **المعاني** وقد ورد هذا المصطلح بهذه الصيغة، صيغة الجمع، للدلالة على المعاني الكبرى التي تتفرع إليها القضية أو المعنى الأصل.

---

(1) الموافقات، مشهور، 3/ 311.

(2) المصدر نفسه، 3/ 311.

ثالثا: **الجملة**، وقد وردت مفردة وجمعا **الجمل**. ويجدر التنبيه على أن مصطلح جملة في هذا السياق المنهجي لا ينبغي أن يفهم منه المعنى المتبادر إلى الذهن أي المعنى النحوي الذي يحيل على مسند ومسند إليه، وإن كان لاشك يأخذ منه بعض معناه، إذ هو الخلفية النظرية التي تسنده. ولعله ذلك المعنى الذي يجعل من الجملة ذات استقلالية دلالية معينة. فالجملة في هذا السياق المنهجي تتعدى الجملة بالمفهوم النحوي، لتصبح مجموعة من الآيات ذات المعنى المشترك، والتي تتميز عن غيرها من الجمل بنوع من الاستقلال الدلالي الذي يعطيها هويتها بوصفها كذلك. وهي على الرغم من هذه الاستقلالية النسبية تعتبر أحد فروع أو مشتقات، أو عناصر مصطلح المعاني الذي يتفرع بدوره عن مصطلح القضية.

إذا كان ذلك ما قام به الشاطبي على مستوى الوصف فإنه على مستوى التحليل والتأويل، ولأنه- رحمه الله- كان يستهدف إبراز العلاقة التي تربط بين تلك الأجزاء التي قام بوصفها، قد اهتم بالآليات التي بمقدورها الكشف عن ذلك. و لعل أهم ما اعتمده من ذلك آليتا التكرار والتشابه، والتنكيت أو الإثبات بالمخالفة السطحية على المستوى الثيمي (الموضوعاتي) التراتبية على المستوى الشكلي.

1- **آلية التكرار والتشابه:** لقد أحس الشاطبي أن القارئ المتعجل لن يدرك العلاقة التي يمكن أن تربط بين ذلك الكم الكبير من الآيات التي تقص أخبار أنبياء وأقوام متعددين لا علاقة بينهم لا في الزمان ولا في المكان، فأراد أن يجلي تلك العلاقة ويظهر تلك الوحدة المتخفية التي تحتاج لقارئ متمهل، يستوفي النظر ويعمل الفكر من أجل تجاوز السطح لاكتشاف

العمـق المـوحد. ولم تكـن الآلـية الـتي أوصـلته إلى ذلك غير آلية التكرار والتـشابه. فلقـد ألح الـشاطبي طيلة مقاربته لهذا الجزء من سورة المؤمنين علـى إبراز ما تشابه في كل تلك القصص وما تكرر فيها. فلقد أصر على أن يعيد الآيات المتشابهة التي وردت في كل تلك القصص والتي تضمنت معنـى واحـدا متكـررا كـان بمـثابة الـسدى الذي يلحم كل تلك المشاهد الواصـفة للأنبـياء وأقـوامهم المتمثل في إبراز بشرية الأنبياء ورفض ذلك من قبل الأقوام الذين أرسلوا إليهم[1].

لقـد وقـف الـشاطبي بهـذا الفعل المنهجي على أهم وأبرز آليات الوحدة الـتي تعطي للنص هويته المتميزة المتماسكة ذلك أنه كما يقول أحد النقاد الفرنـسيين المعاصـرين المهـتمين بالقراءة "ميشيل شارل" "حينما أقوم ضمن تحلـيل الـنص ببـناء متكافـئات وعلاقـات مؤسسة على تشابه العناصر، حيـنما ضـمن عمـل شـكلاني أكـشف (أبـني) بنـيات قادرة على تنظيم المتـنوع، حيـنما ضـمن عمـل دلالي أو موضوعاتي أكشف (أبني) فئات تـسمح لي بترتيب أشياء مختلفة تحت نفس العنوان (أو الفئة) فإنني بذلك أقـوي بالطـبع وحـدة الـنص، وإذا سـار التحلـيل بشكل جيد يمكنني أن أصـل، بالـتحديد إلى حـد إعطـاء الـنص هـوية، أي الإشارة إليه بوصفه تجسيدا خاصا، وشبكة واحدة من البنيات الدلالية والشكلية"[2].

2- آلية التنكيت أو الإثبات بالمخالفة السطحية: بعد أن أكد الشاطبي الوحدة الـتي شملـت آيـات القصص القرآني، كان عليه في المرحلة التالية أن يجد علاقة بين ما دلت عليه هاته الآيات وبين ما سبقها من "جمل" المعنى الأول

---

[1] سبقت الإشارة إلى ذلك، وحينها أثبت بعض الآيات المتشابهة والمتكررة التي أشار إليها الشاطبي.

[2] Introduction à l'étude des textes, p.41.

حتى يربط بينه وبين المعنيين الباقيين باعتباره المدخل إليهما، فيؤكد بذلك على وحدة السورة كلها. غير أن العلاقة بين الجمل الثلاث ، وبين القصص القرآني الذي تلاها لم تكن جلية، فالجمل الثلاث دلت على ضعف العباد واحتياجهم لله وطاعتهم إياه وهي بذلك "تشعر بخلاف الاستكبار"[1] الذي أظهرته آيات القصص. فهل هذا "الشعور بالخلاف" يهدد الوحدة التي يسعى الشاطبي إلى تأكيدها؟

إن "الشعور بالخلاف" شعور سطحي يخفي تحته توافقا وانسجاما يتكشف من خلال اعتماد آلية التنكيت أو ما يمكن تسميتها بآلية الإثبات بالمخالفة السطحية حيث تأتي الجمل الثلاث بما جسدته من ضعف العبد وافتقاره كنوع من الطعن و التقريع للمستكبرين الذين نسوا أو تناسوا ضعفهم وافتقارهم أنه "لا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله في النشأة و الخلق"[2] وذلك "كله كالتنكيت عليهم". فالوحدة إذن ليست تشابها وتكرارا فحسب ولكن ولغايات بلاغية مخالفة أيضا.

3- آلية التراتب: لقد استطاع الشاطبي من خلال قراءته لسورة المؤمنين أن يبني لها نظاما محكما يتميز بتراتبية أجزائه، فالنص/ السورة له نواة هي القضية التي تتفرع هي أيضا إلى ثلاثة معان يتكون كل واحد منها من جمل.

لقد تمكن أبو إسحاق بهذا الفعل البنائي أن يضع يديه على أهم محددات وحدة النص كما نظر إليها خبراء النصوص المحدثون إذ "تحدد وحدة النص بواسطة نظامه وتراتبية أجزائه"[3].

---

(1) الموافقات، 3/ 312.

(2) المصدر نفسه، 3/ 312.

(3) Introduction à l'étude des textes, p.48.

وتلخيصا نقول إن قراءة الشاطبي لسورة المؤمنين التي استهدفت الكشف عن وحدة النص القرآني ممثلا في أحد مستوياته التي هي السورة تمت من خلال عملية منهجية قامت على وصف الموضوع المدروس وبنائه، أو بنائه ووصفه إذا "قبلنا أنه لا يمكن وصف إلا ما تم بناؤه"[1]، ثم بعد ذلك مرت إلى تأويل هذا المبني بإبراز العلاقات التي تشد بعضه بعضا. فكانت بذلك قراءة علمية توافرت لها شروط القراءة المنهجية بوصفها "سلسلة من العمليات (...) المنظمة التي تسمح (...) بالوصول إلى معرفة أحسن بالموضوع"[2] المدروس ومسلحة بلغة واصفة قادرة على تجلية الأهداف المتوخاة من الدراسة.

إذن لم يكن تميز الشاطبي وتفرده في هذه المقاربة راجعا إلى طول النفس الذي تميزت به محاولته، ولا إلى طابعها التطبيقي، كما تمت الإلماع إلى ذلك فحسب، ولا إلى كونها رائدة في مجالها مجال فهم النص وتفسيره وذلك بقدرتها على "النظر المتغلغل في السورة الواحدة لمعرفة المحور الذي تدور عليه، والخيوط الخفية التي تجعل أولها تمهيدا لآخرها، وآخرها تصديقا لأولها"[3] مما يمكن أن يجعل منها النواة الأولى للتفسير الموضوعي الذي غاب عن مجمل التفسير التراثي[4] فقط، ولكن راجع بالأساس إلى هذا الإنجاز المنهجي الذي تمخضت عنه هاته القراءة النادرة في التراث الإسلامي المتعلق بالنص القرآني.

---

(1) Introduction à l'étude des textes, p.44.

(2) Introduction à l'étude des textes, p.44.

(3) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، الشيخ محمد الغزالي، دار الشروق، ص،128- 129.

(4) وقد حاول المفسرون المحدثون تأسيس هذا النوع من التفسير. ولا غرابة أن يكون الشيخ عبد الله دراز أحد أهم من اهتموا بموافقات الشاطبي تحقيقا و تعليقا صاحب "أفضل نموذج لهذا التفسير" (تراثنا الفكري، ص 129) وذلك في محاولته لتفسير سورة البقرة في كتابه "النبأ العظيم". وينبغي التنويه إلى أن المقصود هنا بالتفسير الموضوعي هو أحد نوعي التفسير المسمى كذلك فقط، وليس يهمنا في هذا المجال النوع الآخر الذي اهتم به الشيخ محمود شلتوت و"عرض نماذج له في كتابات شتى" (تراثنا الفكري، ص129)، وكتب فيه الشيخ باقر الصدر كتابه المشهور "التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم". فلهذا النوع الثاني منهج مختلف.

4- مسلمة الوحدة مسلمة تأويلية:

لقد نظر التراث الإسلامي بعامة لوحدة النص من خلال مستويين اثنين: المستوى اللفظي، والمستوى الدلالي.غير أن الأصوليين وعلى الرغم من تلك الإشارة التي رأيناها سابقا للشاطبي لمستويي وحدة النص القرآني: الوحدة اللفظية، والوحدة الدلالية، فإنهم لم يهتموا أساسا بغير الوحدة الدلالية. ولم تكن إشاراتهم لغيرها سوى إشارات عابرة.ولا يبدو هذا الفعل مستغربا منهم، إذا نحن استظهرنا الغرض من معالجة الأصوليين لمسلمة الوحدة.فلم يكن مرادهم من تأكيد وحدة النص الإلهي إثبات قوته التعبيرية، وإقرار جماله، دلالة، وصوتا من أجل إثبات تفرده ومن ثم ترسيخ إعجازه. فذلك مما انبرى له دارسو الإعجاز، وما قام به الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن بخاصة، من اهتمام بوحدة النص الإلهي ببعيد عن الأذهان في هذا السياق. فلقد أكد أن القرآن إذا تؤمل اتضح أن "جميع ما يتصرف فيه من وجوه (...) على حد واحد في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف، لا تفاوت فيه، ولا انحطاط عن المنزلة العليا"[1]. فكل كلمة، وكل آية، وكل قصة، وكل باب آية في الجمال والصنعة فانظر إلى الكلمات المفردة القائمة بأنفسها في الحسن (...) ثم انظر في آية آية، وكلمة كلمة، هل تجدها كما وصفنا: من عجيب النظم وبديع الرصف؟ فكل كلمة لو أفردت كانت في الجمال غاية (...) فكيف إذا قارنتها أخواتها، وضامتها ذواتها (...) ثم من قصة إلى قصة، ومن باب إلى باب من غير خلل يقع في نضم الفصل إلى الفصل، وحتى يصور لك الفصل وصلا، ببديع التأليف، وبليغ التنزيل"[2]. لم يكن صنيع الباقلاني- في إعجاز القرآن- على أهميته، ولا ما قام

---

(1) إعجاز القرآن، ص 37.

(2) المصدر نفسه، ص 190.

بـه الإعجازيـون مما يهم الأصوليين، فلكل مجاله ولكل انشغاله. وإنما الذي كان يتـصدر عنايـتهم، ويسترعي كل اهتمامهم، هو الوصول إلى قراءة للنص الإلهي تتميز بأعلى درجات اليقين والمصداقية. ولم يكن ذلك ممكنا بالنسبة لهم من دون معـيار قـادر علـى تأكـيد هـذا التأويل، أو دحض ذاك. ولم يكن هذا المعيار غير مسلمة الوحدة وعدم التناقض.

لقـد كانت هذه المسلمة التأويلية المعيار الذي يعطي لتأويلاتهم الشرعية المطلوبة، وفي الوقت نفسه، المعيار الذي اعتمده الأصوليون لاستبعاد التأويلات غـير السليمة عن النص الإلهي، والمبدأ المحكم بين المختلفين في القراءة والتأويل. ذلـك أن قـدرات القـراء مختلفة، وأنظارهم متمايزة، فـ"الفِطر والأنظار تختلف"[1] كمـا يـؤكد الأصـوليون. انطلاقـا من ذلك يقرر الشاطبي أنه إذا "صح (...) أن القـرآن لا اخـتلاف فـيه (...) صـح أن يكون حكَما بين جميع المختلفين"[2]. فلا يكـون "القـرآن مهيمـنا"[3]- بتعبير الشاطبي- على ما يصدر من اختلاف إلا حين يسلم له بالوحدة التي وصف بها نفسه.

وهكـذا نجـد الـشاطبي يرد اعتمادا على هاته المسلمة التأويلية كثيرا من الـتأويلات الـتي يعتـبرها غير سليمة، لأنها لم تنظر للنص الإلهي نظرة كلية، ولم تأخـذ مـبدأ عـدم التـضاد بعـين الاعتـبار "فـإن قـوما أغفلـوه (...)، ولم يمعنوا النظـر..."[4] فـتعاملوا مـع مكـونات الـنص بوصـفها أجـزاء متفرقة الأطراف، فـ"اخـتلف علـيهم الفهـم في القرآن والسنة، ..."[5] ومن ثم ابتعدوا عن المقصود

---

(1) الموافقات، 4/ 94.

(2) القرآن وعلم القراءة، ص.31.

(3) المصدر نفسه، ص.31.

(4) الاعتصام، 2/ 823.

(5) المصدر نفسه، 2/ 823.

الإلهي من الخطاب لأن من فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده"[1].

وتلك هي النهاية الطبيعية لكل من تعامل مع النص الإلهي وهو غافل عن هذه المسلمة: "وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله أن يوصل؛ لوصلوا إلى المقصود"[2].

ولأنهم لم يفعلوا ذلك، ولم يحترموا الوحدة الكامنة وراء تلك "الأطراف" وتجاوزوا التحذير والمنع الذي تقتضيه هذه المسلمة الذي مفاده أنه "لا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض"[3] فقد حادوا عن المنهج السليم في قراءة النص الإلهي وتأويله وعدوا نتيجة لذلك من "أهل الزيغ"[4].

ويقصد الشاطبي بهذا المصطلح الموحي بكل أنواع القدح والسمعة السيئة في تاريخ الثقافة الإسلامية الفرق الكلامية: المعتزلة، والخوارج، والجبرية، والرافضة من الشيعة.

أما الأولى فقد عدت كذلك حين اتبعوا قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت/ 40] وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف/ 29] وتركوا قوله ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ﴾ [التكوير/ 29].

وأما الثانية فحين تمسكوا بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف/ 40] وتركوا قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا﴾ [المائدة/ 95] وقوله: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ﴾ [النساء/ 35].

---

(1) الموافقات، 3/ 309.

(2) المصدر نفسه، 3/ 67.

(3) المصدر نفسه، 3/ 309.

(4) المصدر نفسه، 3/ 67.

وأمـا الثالـثة لمـا اتـبعت قـوله تعـالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الـصافات/ 96] وتـركت قـوله: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الـتوبة/ 82 و 65].

— أمـا الـرابعة والأخـيرة فحـين قطعت الآيات عما قبلها [و] ما بعدها[1] كما حدث لجابر بن يزيد الجعفي الذي أول قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِى ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [يوسـف/ 80] إن علـيا في الـسحاب؛ فـلا يخـرج- يعـني مـع مـن خـرج مـن ولده- حتى ينادي مناد من الـسماء- يـريد عليا أنه يناد-: اخرجوا مع فلان![2] مع أن أمرها واضح[3] فقد كانت في إخوة يوسف[4]، ومعناها ظاهر يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها[5].

وإنمـا هـذا غـيض من فيض، إذ هذه بعض أمثلة فحسب من التأويلات الـتي أوردهـا الأصوليون، مما كان سبب الغلط فيها راجعا إلى عدم أخذ مسلمة الـوحدة بعـين الاعتـبار وإلا فـإن الشاطبي يعقد في الاعتصام فصلا بكامله لها، ويـبدؤه بقـوله: "ومـدار الغلـط في هـذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها ببعض"[6].

هكـذا نـصل في الأخـير إلى نوع من التفاعل بين مقاصد الشرع ووحدة النص الشرعي واللسان الذي به تجسدت هذه الوحدة، وانبثقت من خلاله هاته

---

(1) الموافقات، 3/ 69.

(2) المصدر نفسه، 3/ 69.

(3) المصدر نفسه، 3/ 69.

(4) المصدر نفسه، 3/ 69.

(5) المصدر نفسه، 3/ 69.

(6) الاعتصام، 1/ 311.

المقاصد، تفاعل يصل مستوى البناء المتماسك الذي إذا انهار فيه ركن مس الانهيار باقي الأركان الأخرى، مما يؤدي إلى انهيار البناء ذاته في نهاية المطاف "فإن القرآن والسنة لما كان عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما . فإنه إذا كان كذلك، لم **يختلف** عليه شيء من الشريعة"[1]. فركنا اللسان والمقاصد هما ضامنا الوحدة ومحدداها، بمراعاتهما تتحقق وبانخرامهما تنخرم وتختل، ويصيبها الاختلاف والتفكك. وبتهدد الوحدة يستحيل الوصول إلى المقاصد، ويختل النظام المتعارف عليه للسان.

إن ما قام به الأصوليون من جهد لبناء مسلمة اللسان بالمواصفات التي شكلوها بها، وما جهدوا لتأسيسه ضمن مسلمة المقاصد، لم يكن إلا لبناء مسلمة الوحدة، "إن كل ما وضعه الأصوليون من قواعد للبناء عليها، وهي مراعاة المقاصد، (...)، ومن اعتبارات لغوية وتاريخية، يقصد منه مبدأ عدم التناقض"[2]، أو وحدة النص الإلهي الضامن الرئيس للمسلمتين السابقتين ذاتهما، ولما ينتج عنهما من نتائج تأويلية. فوحدة النص هي- بتعبير الشاطبي- **المهيمن** على كل ماعداها،وإليها ينبغي أن يؤول كل اختلاف أو تنازع حول قراءة النص.

إن هذا البناء المؤسس على المسلمات الثلاث هو الإطار النظري الذي طمح الأصولي لبنائه من أجل تأطير قراءة النص الإلهي، وتوجيه سيرها، حتى يحصل لها سمة الوسطية، السمة المحمودة والغاية المبتغاة، للقراءة الرهان، مبتغى الأصولي وأمله. ولم تحتل هاته القراءة هاته المكانة بالنسبة للأصولي قارئ النص

---

[1] الموافقات، 3/ 22.

[2] مجهول البيان، ص.99.

الإلهي ومؤوله إلا لأنها هي مكمن العدل الذي يبحث عنه الأصولي في تأويل النص الإلهي.

وليس العدل هنا غير الطرف النقيض للصفتين المذمومتين في أية قراءة: صفتي الإفراط والتفريط، فالقراءة علم وإن لكل علم عدلا وطرفا إفراط وتفريط، والطرفان هما المذمومان والوسط هو المحمود[1]. وليس الوسط عند الشاطبي، أحد جهابذة القراءة الأصولية، غير الالتزام بذلك الإطار النظري، لأنه الضابط المعول عليه في منهج القراءة، يقول الشاطبي: إذا تعين أن العدل في الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولا، والإحالة على مجهول لا فائدة فيه فلابد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم[2].

ثم يشرع أبو إسحاق في بيان مأخذ الفهم هذا الذي أسلفنا أنه ليس سوى المسلمات الثلاث مستشعرا صعوبة الأمر ودقته مما دفعه إلى استمداد العون من الله: "والقول في ذلك- والله المستعان- أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل"[3]، ولذلك كان على من يريد الفهم "الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية (...) لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره"[4]. إن وحدة النص التي يشير إليها هذا الجزء الأول من نص الشاطبي لا تكفي وحدها للقارئ المتفهم من أجل إدراك القراءة الوسط، أو قراءة "العدل" و"الاعتدال" بتعبير الشاطبي، ذلك أنه لابد من الالتفات

---

(1) الموافقات، 3/ 308.

(2) المصدر نفسه، 3/ 309.

(3) المصدر نفسه، 3/ 309.

(4) المصدر نفسه، 3/ 309.

إلى المسلمتين الأخريين، لابد من الالتفات إلى اللسان العربي، في علاقته مع مقاصد المتكلم.

إن وحدة النص لا يمكن إغفالها إلا في حالة واحدة، هي تلك الحالة التي يتم فيها النظر إلى اللسان بعيدا عن مقاصد المتكلم به، أي في حالة إغفال المسلمتين الأخريين "ولا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد وهو النظر في الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم"[1]. لا يمكن ذلك إلا في تلك المرحلة المنهجية التمهيدية من التحليل التي يراد فيها فهم الكلام بوصفه كذلك، وفي حد ذاته، منعزلا عن السياق الذي تفترضه مسلمة الوحدة، وبعيدا عن مقصود المتكلم. هاته المرحلة التي تسبق عادة ومنهجيا مرحلة موالية يتم فيها العودة مرة ثانية إلى الكلام (اللسان بحسب الظاهر) من أجل ربطه بسياقه حيث تراعى الوحدة، وحيث تربط صلته الضرورية بمقاصد المتكلم به، "فإذا صح له الظاهر على العربية، رجع [مرة ثانية] إلى نفس الكلام فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد"[2] أي المعنى الذي يريده صاحب الخطاب، والذي لا يتحقق إلا بمراعاة هذا النسق الثلاثي من المسلمات في تفاعله، وحين يتم ذلك فقط "عليه [على المتفهم] التعبد به"[3] أي التعبد بذلك الخطاب.

بهذه المسلمات الثلاث تتحقق إذن القراءة "المأخوذة على التوسط والاعتدال"[4]، البعيدة عن الإفراط والتفريط، القراءة المستوحاة من السلف

(1) الموافقات، 3/ 309.

(2) المصدر نفسه،3/ 309.

(3) الموافقات، 3/ 309.

(4) المصدر نفسه، 3/ 306.

فعليها كان أكثر السلف، المتقدمين[1]، وباعتمادها كانوا أفقه الناس[2] في القرآن، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه[3].

فلم تكن القراءة بالنسبة للأصوليين لُعباً ولا صيدا محرما[4] ولا إجابة[5] متمركزة على الذات، نرجسية و إسقاطية تحررت من كل ضابط على الذات، ولكن القراءة- كما اتضح من خلال المسلمات الثلاث- حوار مع آلة نصية بناها صاحب الخطاب من أجل حمل مقاصده، وعن تلك المقاصد ينبغي البحث، وإليها يتشوف القارئ للنص. ليس النص آمرا[6] في القراءة القرآنية كما استوعبها الأصوليون وحاولوا إبرازه، وهو أيضا ليس خاضعا مغلوبا، وإنما النص وسط لحوار متبادل بينه وبين قارئه لاكتشاف رسالة سامية بعثها صاحب الخطاب والمتكلم به، وفق قواعد تحدد شروطه، ومؤشرات ضمنها هذا النص من أجل قراءته القراءة المرادة من قبله، والكفيلة وحدها باستخراج المقاصد المبثوثة فيه.

إن هذه المسلمات التي بنيت انطلاقا من تلك المؤشرات على أهميتها تبقى مجرد إطار نظري يؤطر القراءة، ويوجه مسالكها، ويرسم حدودها الكبرى. بناها الأصوليون انطلاقا من مؤشرات نصية رأوا فيها إعلاما من صاحب النص، (وعبره) عن النظام الذي ينبغي اتباعه لقراءة هذا النص، فكل صاحب خطاب وكل مؤلف وكل مكتوب يفرض (...) نظاما، وضعية، موقفا

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 306

(2) المصدر نفسه، 3/ 306.

(3) المصدر نفسه ، 3/ 306.

(4) Roger Chartier et Cristian Jouhaud, Pratique historiennes des textes, in L'interprétation des textes,p.56.

(5) المرجع نفسه، ص 58.

(6) Rhétorique de lecture, p.9.

للقـراءة.سـواء كـان ذلـك مـؤكدا مـن قبل الكاتب بشكل واضح، أو منتج آليا بواسـطة آلـة الـنص،مدرجا ضـمن رسـالة الأثـر (...)"[1].فلكـل قـراءة إذن مسلمات، إطار نظري "يحدد التأويل السليم والاستعمال الصحيح اللذين ينبغي أن يكونا للنص"[2].

لكن ما بين الإطار النظري، وما يتولد عنه من جزئيات التطبيق، وينبثق عـنه مـن ممارسـة فعلية للقراءة هناك دائما مسافة ومساحة. قد تضيق وقد تتسع بحـسب مـا تعطـيه المنة الإنسانية للقارئ، وبقدر ما يمتلكه من قدرات ومواهب ومـا يتـسلح بـه من معارف ومناهج وأدوات. فالفعل اللغوي من طبيعته التأبي والممانعـة عـن كـل محاولة تسعى لمحاصرته نتيجة لتعقد وتنوع العلاقات الرابطة بـين العناصر المكونة له في شموله، فهو إنجاز متنوع السياقات والأحوال، متعدد الأطراف، مختلف المستويات.

لـذلك كلـه، ووعيا بخطورة القراءة للنص الإلهي جهد الأصوليون لبناء جهاز مفاهيم متكامل المساطر والإجراءات، محدد الأدوات، من أجل السمو نحو تحقيق تلك المسلمات، حتى تتحقق القراءة التي من المفروض أن تكون مخبرة عن الله. وذلك ما سأخصص له الباب الثاني بحول الله

(1) Roger Chartier, Pratique de la lecture, sous la direction de Roger Chartier, Payot, 1993,p.8

(2) المرجع نفسه، ص.8

الباب الثاني

الفعل اللغوي، ومستوياته، وحدود التأويل

الفصل الأول

أفعال اللغة/ أفعال الكلام

1- أفعال اللغة/ أقسام الكلام، بداية التصنيف، المسيرة، والمآل.

2- التصنيف الأصولي والمنجز اللسني المعاصر.

الفصل الأول

أفعال اللغة/ أفعال الكلام

لقد كان التعاطي مع الفعل اللغوي بوصفه، كلا غير قابل للتجزيء أو الفصل إلى وحدات منفردة خارج سياق تلفظها، من أهم نتائج النظرة الأصولية لمسلمة اللسان باعتباره قدرة تواصلية تتجاوز البعد اللساني المحض إلى غيره من الأبعاد التداولية. وفق هذا المنظور المؤسّس انطلاقا من الشافعي، لا يمكن الحديث عن علامة خارج سياق تلفظها، إذ العلامة لا يتحقق وجودها إلا ضمن الخطاب. إنه لا تبادل للعلامات المنفصلة، ولا إمكان للتواصل بها، وحتى حينما يستعمل متكلّم معين علامة ما ظاهريا منفردة (كلمة ما)، فإنه دائما يبني على سياق إننا نتحدث بملفوظات وليس بكلمات معزولة.

انطلاقا من هذا الاختيار المنهجي، ذهب الأصوليون إلى أن العلامات اللغوية لا يمكن النظر إليها من خلال ذلك التقسيم النحوي المشهور الذي جعل العلامة تنقسم إلى: حرف، واسم، وفعل. وإنما من خلال منظور آخر أكثر امتدادا وترابطا. إن العلامة عندهم تنتظم في ملفوظات أكبر من الكلمة المفردة، ملفوظات أحد مميزاتها قدرتها على الاستقلال بنفسها في الفهم بخلاف الكلمة المفردة.

إن الألفاظ حسب ابن رشد "منها مفردة ومنها مركبة، والمفرد إما اسم وإما حرف.والمركبة ما تركب من هذه (...) ومن هذه ما هو غير مستقل بنفسه في الفهم، ومنها ما هو مستقل بنفسه. وهذا ينقسم إلى أمر ونهي وطلب وتضرع ونداء"[1].

---

(1) الضروري في أصول الفقه، ص،101.

بحسب هذا النص الرشدي، فإن الألفاظ إما كلمات مفردة، و إما مركبة. أما المفردة المتمثلة في الاسم والحرف والفعل، فلا استقلال لها بنفسها في الفهم، وأما المركبة فبخلاف ذلك. ولذلك فهذه الألفاظ، ولأنها تتميز بصفة الاستقلالية، تتجاوز التصنيف النحوي إلى تصنيف آخر يستجيب لطبيعتها المركبة المؤدية لمعنى يمكنه الاستقلال عن غيره، تصنيف ينتمي لمجال آخر غير المجال النحوي، له القدرة على مراعاة تلك الطبيعة.

يقول أحد الأصوليين المؤسسين لصنعة الأصول: "ثم لما قسم أهل العربية الكلام إلى الاسم والفعل والحرف، قسم الأصوليون الكلام على[غرضهم] تقسيما آخر، فقالوا: أقسام الكلام: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار"[1]. إن الجويني الأصولي يتنصل،كما هو واضح من خلال هذا النص، من التصنيف الذي جعل الكلام، إما اسما أو حرفا أو فعلا، ويخصه بـ أهل العربية النحويين. ويتبنى تصنيفا آخر متميزا يراه الأقدر على تمثل النظرة الأصولية المختلفة والمتميزة لطبيعة الفعل اللغوي. إنه التصنيف الذي يجعل الكلام أمرا ونهيا، وخبرا واستخبارا.

إن هذا التصنيف الأصولي هو وحده الكفيل باستحضار الفعل اللغوي في كليته الدلالية المستقلة، القابلة للفهم، كما أشار ابن رشد في النص السابق.

من بدهيات العلوم التي لا يكاد يختلف حولها اثنان، أن التصنيف هو أحد الملامح الأساسية التي تميز المناهج والنظريات بعضها عن بعض، إذ ينبثق التصنيف عادة من عمق التصور النظري، بغية تجسيد أهداف تلك النظريات والمناهج في أدوات إجرائية قابلة للاشتغال. فالتصنيفات تجسد وفق هذا المنظور،

(1) البرهان، الجويني، 1/ 146ـ 147.

إحدى الفوارق المميزة التي تفصل بين التصورات النظرية والممارسات المنهاجية، كما تمثل إحدى الحوامل المهمة لخصائص (أو بالأحرى أهم خصائص) ذلك المنهج أو تلك النظرية.

على ضوء هذه الإشارة ينبغي النظر إلى التصنيف الذي أشار إليه الجويني في النص السابق، ولعلها الرسالة التي أراد الجويني أن يوصلها من خلاله. فالمقابلة التي قام بها بين التصنيفين: **النحوي والأصولي**، هي في الأساس مقابلة بين تصورين ومنهجين مختلفين. اختلفت غاياتهما ومقاصدهما فتمايزت نتيجة ذلك نظرتهما للفعل اللغوي، ولطبيعته، ولكيفية اشتغاله، مما أدى انسجاما مع ذلك إلى تمايز **فعلهما التصنيفي** له.

يمكن اعتبار هذا التصنيف أو التقسيم للفعل اللغوي المختلف والمتميز ضمن المنتوج الثقافي للتراث الإسلامي، التصنيف الأكثر مباينة للتقسيم السيميائي لأجزاء الخطاب (أو المقولات النحوية بالمعنى الذي أعطاه التقليد الكلاسيكي منذ أرسطو)[1] الذي يقسم الكلام إلى اسم وفعل.

1- أفعال الكلام/ أقسام الكلام: بداية التصنيف، المسيرة والمآل:

يميز الأصوليون داخل المنظومة الأصولية بين تقسيمين أو تصنيفين للكلام: تصنيف الأصوليين الأوائل وتصنيف المتأخرين منهم، يقول الجويني: "أقسام الكلام: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، **وهذا قول القدماء**.

(1) Les parties du discours et les catégories de l'objet, Joelle Réthoré, Travaux due recherche sémiotiques, n°6,1994, p.153.

واعترض المتأخرون فزادوا بزعمهم أقساما زائدة على هذه الأقسام الأربعة، وحاولوا بزيادتها القدح في حصر الأولين الكلام في الأقسام الأربعة. والذي زادوه: التعجب، والتلهف، والتمني، والترجي، والدعاء"[1].

إننا إذن، انطلاقا من نص صاحب البرهان هذا، أمام تصنيفين اثنين تميزت بهما مرحلة ما قبل الجويني: واحد للقدماء، وهو الذي تبناه كثير من الأصوليين- حتى بعد الجويني ذاته- ومنهم الغزالي، وآخر للمتأخرين.

لم يرُق تصنيف المتأخرين الجويني، في الوقت الذي لم يكن فيه مرتاحا- كما يبدو- لتصنيف القدماء. يؤكد هذا الاستنتاج، الطريقة التي تحدث بها عن تصنيف المتأخرين: "فزادوا بزعمهم"، كما يعضده اقتراحه، بعد الإشارة، إلى كلا التصنيفين: القديم والمتأخر تصنيفا بديلا خاصا به "والوجه عندي أن يقال: الكلام طلب، وخبر، واستخبار، وتنبيه.

فالطلب [يحوي] الأمر، والنهي، والدعاء.

والخبر يتناول أقساما واضحة، ومنها التعجب والقَسم.

والاستخبار يشتمل على: الاستفهام، والعرْض.

والتنبيه يدخل تحته: التلهف، والتمني، والترجي، والنداء"[2].

لقد حاول الجويني أن يعود إلى التصنيف الرباعي (تصنيف القدماء) لكن بتركيبة مخالفة، تركيبة ضم فيها أقساما إلى أقسام. فجعل الأمر، والنهي، والدعاء صنفا واحدا، هو **الطلب**؛ وضم إلى **الخبر** التعجب والقسم، وترك الاستفهام والعرْض **للاستخبار**، مضيفا صنفا جديدا هو **التنبيه** الذي شمل التلهف، والتمني، والنداء.

---

(1) البرهان، الجويني، 1/ 146- 147.

(2) البرهان، الجويني، 1/ 147.

وهكذا يكون أبو المعالي قد قام بعملية تدخّل جراحية على تصنيف المتأخرين حيث أخذ الدعاء والتعجب فأضاف الأول إلى الطلب الذي كان مقصورا على الأمر والنهي، والثاني إلى الخبر، وجعل ما بقي مما أضافه المتأخرون على تصنيف الأولين صنفا قائم الذات بزيادة النداء.

إننا إذن أمام مسلكين في التصنيف، يمكن اعتبار الأول منهما تجميعيا توحيديا، والثاني تعديديا استقصائيا. يقوم الأول على التقريب بين أقسام الكلام، والبحث عما يجمعها، بينما يبحث الثاني على ما يميز بعضها عن بعض، ويجعلها مستقلة عن بعضها عن بعض.

والذي يبدو، هو أن النزعة التجميعية هي التي ستنتصر في نهاية المطاف، ذلك أنه بعد الجويني استمرت محاولات الأصوليين في البحث عن تصنيف أكثر اختزالا وتجميعا. ذلك أن هذا القسيم الرباعي نفسه الذي اقترحه الجويني لم يدم طويلا، إذ نعثر على تصنيف آخر ثلاثي: "وينقسم الكلام باعتبار ما يترتب عليه من المعنى إلى أقسام ثلاثة"[1] الأول الطلب ويضم الاستفهام، والأمر، والالتماس، والدعاء، والثاني الخبر،والثالث التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء"[2]، أو بتعبير شارح ورقات الجويني في أصول الفقه جلال الدين المحلى (864هـ) "الكلام ينقسم إلى طلب وخبر وإنشاء"[3].

غير أن هذا التصنيف الثلاثي هو الآخر سيجد نفسه مضطرا لترك مكانه لتصنيف آخر، هو الأكثر اختزالا من كل تلك التصانيف؛ إنه التصنيف الثنائي الذي يجعل الكلام قسمين اثنين لا غير: "خبر وإنشاء"[4].

---

(1) البحر المحيط،2/ 304.

(2) المصدر نفسه، 2/ 304.

(3) الورقات في أصول الفقه، بشرح جلال الدين المحلى ، مطبعة الحلبي، ط3، 1374، 1955، ص 7.

(4) نهاية السول، في شرح منهاج الأصول، جمال الدين الإسنوي، تح، شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت،1420- 1999، 1/ 177.

2- التصنيف الأصولي والمنجز اللسني المعاصر:

لا يخفى أن هذا التصنيف الثنائي للكلام الذي انتهى إليه الأصوليون، يقترب منه بشكل لافت التصنيف الذي قام به الفيلسوف واللساني البريطاني "جون لانجشو أوستين John Langshaw Autin (1911-1960)" صاحب نظرية "أفعال الكلام"[1].

لقد أقام أوستين في القسم الأول من كتابه نظرية أفعال الكلام العامة"[2]. تمييزا بين صنفين من الملفوظات الصنف الأول يضم الأفعال الإنشائية (أوالإنجازية) Performatifs، ويضم الصنف الثاني الملفوظات الخبرية Constatifs.

وإذا كان أهم ما يميز الملفوظات الخبرية هي احتمالها للصدق والكذب، فإن الأفعال الإنشائية أو الإنجازية "بخلاف ذلك ليس لها قيمة للحقيقة"[3] فلا هي كاذبة ولا هي صادقة"[4]. إنها "تستعمل من أجل فعل شيء ما، وليس من أجل

---

(1) وهو ترجمة للمصطلح الانجليزي "speech-act"، ويفضل ريكور ترجمته بـ: "فعل الخطاب" ليظهر خصوصية لفظ "speech" بالمقارنة مع لفظ "langage" الأكثر عمومية انظر كتابه: "Soi- méme comme un autre" ص58، (seuil, 1970) وقد تُرجم المصطلح أيضا بفعل اللغة "acte de langage" ربما لتجنب كل خلط مع معنى آخر- في اللغة الفرنسية- حيث يشير الكلام في المقام الأول إلى الملفوظ الشفوي "(Sémantique linguistique)، لجون لاينز، ص 346 (librairie Larousse,1980).

(2) هكذا ترجم عنوان الكتاب إلى العربية أما عنوانه الأصلي فهو بالغة الإنجليزية:
How to do things with word.

(3) John Lyons, Sémantique linguistique, trad,par Jacques Durand, Larousse,1980,Paris, p.346.

(4) Quand dire c' est faire, (How to things with words, J. L. Austin) tra, Gilles Lane, Seuil,1970,p.40.

أن تقول بأن شيئا ما صادق أو كاذب"[1]. فحينما يقول شخص ما "أعدك" مثلا فهو بمجرد نطقه قد انخرط في إعطاء الوعد، ومن ثم فهو ألزم نفسه بالوفاء، أي ألزم نفسه بإنجاز ما وعد به.

لا شك أن الوضعية الابستمولوجية لكلا التصنيفين: تصنيف الأصوليين، وتصنيف أوستين تختلف، لكن ذلك لم يمنع من وجود قواسم مشتركة أدت إلى تقارب النتائج.

وتتعلق أولى هذه النقاط المشتركة بالأصل الذي يمتح منه كلا التصنيفين ولاسيما بالنسبة لجزء مهم من تصنيفيهما، وأقصد بذلك قسم الخبر الذي يعود فيه كلا التصنيفين للتراث الأرسطي[2]، ولذلك فلا غرابة أن تتفق عبارات الأصوليين وعبارات أوستين في الحديث عن هذا القسم بل وتكاد يتحد تعريفهما له، وسيتضح ذلك في الفقرات الموالية.

ثاني تلك القواسم انشغالهما معا بلمفوظات ذات طبيعة قانونية تشريعية وخلقية. وإن كان هذا الأمر طبيعيا بالنسبة للأصوليين الذين كان همهم تحقيق أحسن المناهج والتقنيات من أجل الوصول إلى الأحكام الشرعية المبثوثة في النص الإلهي، فإن الأمر أيضا ليس بالغريب عن أوستين الذي "استفاد من تطور نظريات القانون الإداري لصياغة نظريته العامة في الأفعال الكلامية[3]، والذي لا يمكن أن نفهم معنى الفعل عنده إلا إذا استحضرنا على الدوام باب إنجاز الفعل الإداري والمعروف تحت مصطلح القرار الإداري ومعيار تمييزه، وكيفية

---

(1) Semantique linguistique, p.346.

(2) انظر الفصل الثاني: "المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني" من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، حمو النقاري، ولادة ،ط،1991،1411، ص 39.

(3) من مقدمة المترجم، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، أوستين، تر، عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، 1991، ص، 6.

اتخاذه[1]. ويكفي الاطلاع على الأمثلة الأولى من المحاضرة الأولى من كتابه، لإدراك هذا البعد التشريعي الذي تمت الإشارة إليه[2]، بل إن هذا البعد ليفصح عنه بشكل واضح حين يلمع إلى أن كثيرا من العبارات الإنشائية (أو الإنجازية) تدخل في باب العقود[3]، مضيفا أن من بين الأفعال التي تتعلق برجل القانون يوجد كثير منها ذو طابع إنشائي أو (إنجازي)[4].

لقد كان من بين أهم نتائج هذا الانشغال عند الأصوليين، كما عند أوستين أيضا كل من خلال موقعه التاريخي والتحديات التي واجهها والإشكالات التي كان عليه حلها مراجعة تلك الأهمية القصوى التي حضي بها الكلام الخبري سواء في التراث الأرسطي أو تراث الوضعية المنطقية، والتشكيك في حظوته، وتفرده بالدراسة دون غيره من أنواع الكلام الأخرى فضلا عن تزايد إحساسهما بفعل الكلام وتأثيره على الواقع الخارجي. فلقد كان على أوستين أن يتحدى ما كان يعتبره مغالطة وصفية، وهي فكرة أن الوظيفة الوصفية الفلسفية المهمة الوحيدة للغة هي إنتاج عبارات خبرية صادقة أو

---

(1) المرجع نفسه، من مقدمة المترجم، ص 6.

(2) الأمثلة التي يفتتح بها أوستين تمييزه بين الأفعال الخبرية والأفعال الإنشائية (أو الإنجازية) هي كما وردت في كتابه في الصفحة الواحد والأربعين من النسخة المترجمة إلى الفرنسية:

1- نعم [أريدها] (أي أقبلها زوجة شرعية لي) حين يتلفظ بـ"نعم" هاته في مراسيم حفلة الزواج (حسب الطقوس المسيحية).

2- أسمي هاته الباخرة الملكة إليزابيث" مثلما يتم القول حينما تكسر القنينة على هيكل الباخرة.

3- أورث هاته الساعة أخي" مثلما يحصل عند قراءة وصية.

4- أراهنك ... أن السماء ستمطر غداً

فباستثناء العبارة الثانية فكل العبارات الباقية لها طابع قانوني.

(3) Quand dire c' est faire, (How to do things with words, J. L. Austin), p42.

(4) المرجع نفسه، ص 53.

كاذبة[1]، وأن يرفض التحديد الضيق للدلالة المدافع عنه من قبل أنصار الفلسفة الوضعية المنطقية الذين يعتبرون أن العبارات القابلة للاختبار على المستوى التجريبي، هي وحدها التي يمكن أن يكون لها معنى[2]، وأن يولي وجهته من ثم نحو الفعل الإنشائي.

أما عند الأصوليين فقد ترجمت هذه النتائج على مستوى الممارسة التحليلية بتركيز الاهتمام على الأمر والنهي أحد أهم الأفعال الكلامية للإنشاء، الوجه الآخر المقابل للخبر. فقد خص أهل الأصول الإنشاء باهتمام خاص، وأفردوه دون غيره من أفعال الكلام بالعناية، لما له من علاقة بالجانب التشريعي هدف الوحي الإلهي موضوع الدراسة عندهم، يقول الإسنوي: "لكن نظر **الأصولي في الإنشاء دون الإخبار**؛ لعدم ثبوت الحكم بها غالبا"[3].

إن هذه القواسم المشتركة أدت، كما تمت الإشارة إلى ذلك، إلى نوع من التقارب من حيث النتائج المتوصل إليها. ولكي لا يبقى ادعاؤنا مجرد كلام لا تثبته شواهد نتوقف عند محاولتين للتمييز بين الإنشاء والخبر، الأولى قام بها الأصولي الإسنوي، والثانية استخلصها "جاك مشلر Jacques Moeshler" مما قام به "أوستين" في محاضراته.

المحاولة الأولى:

(1) اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، تر، د. عباس صادق عبد الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط1، 1987، ص، 191.

(2) John Lyons, Sémantique linguistique, p.346.

(3) نهاية السول، في شرح منهاج الأصول، جمال الدين الإسنوي، تح، شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، 1420- 1999، 1/ 177.

المحاولة الأولى:

يقول الإسنوي:

"والفرق بين الإنشاء من وجوه:

أحدها: أن الإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب؛ **بخلاف الخبر**.

الثاني: أن الإنشاء لا يكون معناه إلا مقارنا للفظ؛ **بخلاف الخبر** فقد يتقدم وقد يتأخر.

الثالث: الإنشاء هو الكلام الذي ليس له متعلق خارجي يتعلق الحكم النفساني به بالمطابقة، وعدم المطابقة؛ **بخلاف الخبر**.

الرابع: الإنشاء سبب لثبوت متعلقه، **وأما الخبر فمُظهِر له**"[1].

المحاولة الثانية:

يقول مشلر: "تتميز الملفوظات الإنشائية (أو الإنجازية) عن الخبرية بما يلي:

أ- إنها لا تقيم بمصطلحي الصدق والكذب...

ب- لا تعزى لنشاط **القول**، ولكن **للفعل** (إنها تنجز فعلا).

ج- إنجاز هذا الفعل هو وظيفة **عملية التلفظ** (الفعل هو إذن نتاج القول)"[2].

ولمزيد جلاء التقارب المشار إليه أعلاه نحاول تنظيم النصين السابقين في جدولين ذي خانتين متقابلتين:

---

(1) نهاية السول، الإسنوي، 1/ 298.

(2) J.Moeschler, Argumentation et conversation, éléments pour une analyse pragmatique du discours,Hatier-Credif,1985, p.26.

الإسنوي:	ميشلر:
1- الإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب، بخلاف الخبر. 2- ليس له متعلق خارجي يتعلق الحكم النفساني به بالمطابقة أو عدم المطابقة، بخلاف الخبر.	أ- الأفعال الإنشائية لا تقيم بمصطلحي الصدق والكذب، بخلاف الخبر.
3- الإنشاء سبب لثبوت متعلقه، بخلاف الخبر الذي هو مُظهر له. 4- معناه لا يكون إلا مقارنا للفظ، بخلاف الخبر فإن معناه قد يتقدم عليه أو يتأخر.	ب- لا علاقة لها بالقول ولكن بالفعل (تنجز فعلا). ج- إنجاز هذا الفعل هو وظيفة لعملية التلفظ (الفعل هو إذن منتج بواسطة القول).

يبدو من خلال الخانتين المتقابلتين الأولين أن الإنجاز الأصولي وإنجاز أوستين يكادان يتفقان، فكلاهما يقيم الخبر بمعيار الصدق والكذب، وينفي انسحابه على الإنشاء، مما يجعل للأول- عند الأصوليين- متعلقا خارجيا يحكم عليه بالمطابقة مع الواقع في حالة الصدق وبعدمها في نقيضها، وينتفي ذلك عن الثاني. ذلك أن الأصوليين يعتبرون الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته[1].

أما ما يظهر من خلال الخانتين الأخيرتين، فهو تركيزهما معا على ما يلي:

أولا: ارتباط القول بالفعل في الإنشاء، أو بالأصح اتحادهما بحيث يكون القول- بتعبير الأصوليين- سببا في ثبوت متعلقه من الفعل، فالأمر مثلا، وهو يقوم بالتلفظ، يبتغيا إيجاد الفعل بالأمر[2]، أيضا البائع، وهو ينطق 'بعتك' يعلم أنه

---

(1) نهاية السول، 1/ 213.

(2) البرهان، الجويني، 1/ 146ـ 147.

يقـوم بـ إحـداث حكـم"[1] هـو البيع، والأمر نفسه يقال عن باقي ألفاظ العقود والفسوخ كفسخت، (...) وطلقت"[2] التي يقصد بها استحداث الأحكام"[3]. إن الأفعال الإنشائية كما يعبر "ماكنو": تؤسس واقعا جديدا بفعل التلفظ بها وحدها، هكـذا فـإن قـول ... أقـسم ... هـو إنجاز القسَم"[4]، بخلاف الأخبار التي تتحدد وظيفـتها في وصـف الأحداث، وحالات الأشياء أو سيرورته"[5]، أوهي تكتفي، بتعبيرالأصولي الإسنوي، بإظهارها فقط.

فالفـرق الأساسـي بـين الإنـشاء والخـبر- بحـسب الأصـوليين وبحسب أوسـتين وشـراحه، والمعلقـين على عمله- هو فرق بين استحداث الأحداث أو الأحكـام- أو إنشائها بالتعبير الذي كتبت له الشهرة- وبين إظهارها سواء كان ذلك بالوصف أو غيره.

لا شـك أن هذه الخلاصة التي تم الوصول إليها في هذه الفقرة لا تختلف كـثيرا عمـا وصـل إلـيه "جون لاينـز" حين نبه قائلا: "على العموم يمكن القول أن التمييـز بـين الملفـوظات الخـبرية والملفـوظات الإنـشائية كمـا تمـت صياغتها في الأصـل، تقـوم علـى التمييـز بـين قـول شـيء مـا وبـين فعل شيء ما بواسطة اللغة"[6].

ثانـيا: إن عملـية الاستحداث (أو الإنشاء أو الإنجاز) هذه، لا يمكنها أن تـتم إلا حين يتوفر لها شرط اتحاد المقصود والمراد منها باللفظ الذي ينجزها، أي

---

(1) نهاية السول، 1/ 298.

(2) المصدر نفسه، 1/ 298.

(3) البحر المحيط، 2/ 305.

(4) D. Maingneau,Pragmatique pour le discours littéraire,p.5.

(5) Semantique linguistique, p.347.

(6) Semantique linguistique, p.347.

اتحاد المعنى المراد استحداثه بعملية التلفظ، فلا يكون سابقا ولا متأخرا عليها في الزمن، فمثلا هناك فرق بين قول المطلّق "أنتِ طالق"، وهو يقصد إيقاع الطلاق، حيث يكون النطق بهذه العبارة ملتصقا بما تحدِثه من أثر وحكم وسببا لثبوته، (وذلك عين ما أشار إليه الإسنوي بقوله سابقا أن الإنشاء لا يكون معناه إلا مقارنا للفظ)، وبين قول القائل "طلّقت"، وهو يتحدث عن زمن سابق عن عملية التلفظ، إذ هو هنا لا يستحدث فعلا، حدثا أو حكما؛ وإنما يخبر عنه فقط، وذلك ما كان أيضا يرمي إليه الإسنوي، حين نقل عن الحنفية قولهم عن ألفاظ العقود والفسوخ مثل، بعت، وطلقت وغيرهما: **إنها إخبارات عن ثبوت الأحكام** وذلك بتقدير وجودها **قبل اللفظ**"[1]. يقصد الإسنوي أنها تكون إخبارات إذا سبقت عملية التلفظ، أما إذا قارنته واتحدت معه كانت حينئذ قد **استعملت لإحداث حكم**"[2] ومن ثم **كانت إلى الإنشاء**"[3] تنضم وليس إلى الخبر.

إن ما تمت إليه الإشارة هنا على لسان الأصوليين يكاد يكون هو ما عبر عنه بعض شراح أوستين حين ألحوا إلى أن إنجاز الفعل الإنشائي (أو الإنجازي) هو وظيفة لعملية التلفظ"[4]، ذلك أنه- كما ألمع إلى ذلك أوستين نفسه- "غالبا ما تستعمل الجملة ذاتها، بحسب الظروف، بطريقتين: في الخبر والإنشاء"، بمعنى أنه "خارج ظرف الاستعمال لا توجد هناك أفعال إنشائية (أو إنجازية)"[5]؛ فإذا قال القائل "وعدته البارحة" أو "أقسم غالبا" لم يكن هذا القائل قد أنجز أي فعل، بل

---

(1) نهاية السول، 1/ 298.

(2) المصدر نفسه ، 1/ 298.

(3) المصدر نفسه، 1/ 298.

(4) J.Moeschler, Argumentation et conversation, p.26.

(5) Pragmatique pour le discours littéraire, p.6.

يتعلق الأمر حينئذ بملفوظات وصفية حيث وصف فيها حالات أشياء مستقلة عن الفعل التلفظي[1].

3- إشكالات التقسيم والثورة على المعيار:

إن هذا التقارب الذي حاولنا إبرازه من خلال هذه المقارنة، لم يقف عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى حدود مستوى التشابه في استشعار الإشكالات المرتبطة بهذا التقسيم الثنائي للفعل الكلامي.

ويمكن الادعاء أن أخطر وأهم ما واجه أصحاب التقسيم، طيلة المدة التي استغرقها تشكيلهم لهذه القسمة الثنائية للكلام، هو إشكال التمييز بين طرفيها: الخبر والإنشاء، والوقوف على حدود هما، ومن ثم تحديد صور كل منهما، وقبل هذا وذاك المعيار المعتمد في ذلك.

لقد بان انطلاقا مما سبق، أن هذا التصنيف الثنائي للكلام الذي انتهى إلى قسمين اثنين لا ثالث لهما هما الخبر والإنشاء، كان قد انطلق من تصنيف أكثر عددا من حيث أقسامه. فقد كان أول الأمر- كما أشار إلى ذلك الجويني- أمرا،ونهيا، وخبرا، واستخبارا. غير أن هذا التقسيم بدا قاصرا لبعض من الأصوليين إذ غفل- في نظرهم- أقساما أخرى كالتعجب،والتلهف، والتمني، والترجي، والقسم، والنداء، والدعاء فما كان منهم إلا أن قاموا بضمها هي الأخرى إلى أقسام الكلام، الأمر الذي لم يرق الجويني مما أدى به إلى اقتراح تقسيم بديل للتقسيمين معا، حاول فيه ضم أنواع إلى أنواع في أقسام كبرى، ونقل أنواع من قسم إلى آخر. فكان تصنيفه رباعيا كما بدأ التقسيم أول الأمر مع غيره من الأصوليين، لكن بإحداث تعديل على الأقسام حيث أصبح الأمر

---

(1) المرجع نفسه، ص6.

والنهي اللذين كانا قسمين قسما واحدا هو الطلب، وبقي الخبر والاستخبار على حالهما، وأضاف قسما بكامله هو التنبيه الذي ضم العدد الأكبر مما زاده المتأخرون على المتقدمين- باصطلاح الجويني- والذي سيُطلق عليه فيما بعد أيضا الإنشاء. ويُضم إليه في المرحلة الأخيرة الطلب ليتم الوصول للقسمة النهائية والمشهورة: خبر وإنشاء.

عبر هاته المسيرة المنهجية الطامحة لتحقيق تصنيف يتميز بسمتي الاختزال والملاءمة للكلام، أثيرت- كما تمت الإشارة إلى ذلك- أسئلة وإشكالات هامة بخصوص معيار التصنيف، ومكونات كل صنف، أسئلة مست قضايا بالغة الأهمية، استعادها الفكر اللساني والفلسفي المعاصر بكثير من الاهتمام، وحاول أن يجد لها أجوبة مناسبة كان لها الدور الكبير في تطوير كثير من التصورات اللسانية و مفاهيم تحليل الخطاب.

ويمكن الوقوف على جزء من ذلك النقاش لتلك القضايا من خلال الوقفتين التاليتين:

1- التعجب والقسم، والتلهف والتمني والترجي:

إذا كان الأصوليون يجمعون على ضم أقسام الكلام هاته إلى الإنشاء، فذلك لم يمنع بعضهم من أن يشذ عن هذه القاعدة فيرى ضم بعضها إلى الخبر، كما حدث للجويني مع التعجب والقسم[1]، وللأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني (ت: 418هـ) مع التلهف والتمني والترجي[2].

---

(1) البرهان، الجويني، 1/ 146ـ 147.

(2) المصدر نفسه، 1/ 147.

2- النداء:

لقد اختلف الأصوليون حول طبيعة النداء، هل هو إلى الخبرية أم إلى الإنشاء؟، فبينما ذهب أكثريتهم إلى أن كون النداء من جملة أقسام الإنشاء لاشك فيه[1] فصّل في ذلك بعضهم ،كابن برهان الذي ذهب في "الغُرَّة" إلى أنه "إذا ناديت وصفا فالجملة خبرية، وإذا ناديت اسما فالجملة ليست خبرية"[2]، وقد ردوا عنه بأنه "لا فرق بين نداء الاسم والصفة"[3].

إن هاته الوضعية إن كانت تشير إلى شيء فإنها تشير إلى الصعوبة التي استشعرها بعض الأصوليين في تحديد طبيعة بعض الأنواع الكلامية، والحيرة التي طبعت مواقفهم حيال بعض الأساليب والملفوظات. إن هذه الحيرة تزداد بروزا واتضاحا من خلال تأمل هذا النص الذي وقف الإسنوي فيه حائرا أمام الفعل اللغوي: "أنا طالبٌ كذا"، مستشعرا صعوبة الحسم في ضمه إلى الإنشاء أو إلى الخبر، منبها في الوقت نفسه عن عجزه للقيام بذلك مقويا بذلك الشعور بصعوبة الأمر، يقول الإسنوي: "واعلم أن قولنا أنا طالب كذا" لم يصرح المصنف[4]. بكونه داخلا في قسم الخبر أو التنبيه (الإنشاء) **وفيه نظر**"[5].

إن هذه الوضعية، كما تدعو للحيرة تدفع بإلحاح إلى التساؤل عن المعيار المعتمد في التمييز بين أقسام أفعال الكلام، فما الذي جعل هؤلاء يعتبرون تلك الأقسام من أقسام الخبر وجعل الآخرين يلحقونها بالإنشاء؟

---

(1) البحر المحيط، 2/ 304.

(2) البحر المحيط، 2/ 304.

(3) المصدر نفسه، 2/ 304.

(4) يقصد البيضاوي، في كتابه: شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول.

(5) نهاية السول، الإسنوي، 1/ 214.

مـن دون أدنى شك إن لمعيار التمييز حضورا أو غيابا، نجاعةً أو قصورا دورٌ في هذا الخلط وهاته الحيرة التي تمت ملاحظتها.

ولـنحاول الوقـوف على هذا الأمر من خلال تتبع عمليات التسويغ أو التفـسير الـتي قام بها الأصوليون، وهم يعللون ضم هذا التعبير أو ذاك إلى هذا القـسم أو ذاك مـن أقـسام الكلام، مميزين بين التسويغ الذي يستحضر المعيار و التسويغ الذي يغيب عنه ذلك.

أ- حينما يحضر التسويغ ويغيب المعيار

التعجب والقسم:

لم يـشر الجـويني إلى المعـيار الـذي اعـتمده لـضم التعجب إلى الخبر، بل اكتفـى بالقـول بأنه "لا شك في كونه من أقسام الخبر"[1]. أيضا بالنسبة للقسَم، لا يكـاد الجويني يفصح عن المعيار الذي جعله يلحقه بالخبر،وكل ما قاله بخصوصه "والقسم لا يستقل دون مقسم به ومقسم عليه وإذ ذاك يلتحق بالخبر"[2].

لاشـك أن كلمـا يفـصح عـنه هذا القول، هو أن فعل القسَم لا يستقل بالمعنـى بحيث يصبح ذا فائدة إلا إذا اكتملت أركانه، وأن "افتتاح القسم"[3] وحده لا يحقـق- بحـسب الجـويني- هـذا الشرط، فلابد من مقسم به ومقسم عليه. إذا كان الأمر كذلك فما علاقة ذلك إذن بالتحاق القسم بالخبر؟

إننا لا نكاد نجد لذلك تعليلا.

---

(1) البرهان، الجويني، 1/ 146ـ 147.

(2) المصدر نفسه، 146- 147.

(3) المصدر نفسه، 1/ 42.

ب- حينما يحضر المعيار ويختلف التسويغ

النداء:

بخلاف ما تمت ملاحظته من غياب المعيار المعتمد في رد التعجب والقسم إلى الخبر- أو على الأقل عدم الإفصاح عنه عند الجويني-، فإن الذين اعتبروا النداء من أنواع الخبر قد ذهبوا إلى ذلك لأنهم ساووا بين النداء: "يا زيد" وبين قولهم: "أنادي" الذي يدخله الصدق والكذب[1]، وبما أن "أنادي" عندهم خبر فكذلك النداء: "يا زيد" خبر.

غير أن هاته المساواة أو الترجمة التي قام بها هؤلاء (يا زيد" = أنادي) ما كان ليقبلها من اعتبر النداء من أقسام الإنشاء، وهم جمهور الأصوليين، فقد "رد (...) بعضهم بأنا لا نسلم أن "أنادي" الذي هو بمعنى "يا زيد" خبر، وإنما هو إنشاء"[2]، ذلك أن الخبر الذي هو أنادي زيدا ليس هو بهذا المعنى[3]، فالأول ينشئ فعلا هو النداء، والآخر يتحدث عنه أو يخبر عنه.

إذن، فسواء غاب معيار الصدق والكذب، كما هو الشأن بالنسبة للجويني، أو حضر كما في الأمثلة التي تلته، فقد بقي الإشكال هو هو، فالفعل الكلامي نفسه اعتبر عند بعض خبرا، واعتبره الآخرون إنشاء. فما أسباب ذلك؟ ولماذا غاب المعيار عند البعض، هل هو مجرد سهو أو عدم إفصاح فقط؟ أم أن الغياب في حقيقته تغييب، يخفي موقفا من المعيار هو موقف الرفض؟

لاشك أن عملية تحديد طبيعة الفعل الكلامي بنسبته إما إلى الإنشاء أو إلى الخبر ليست بالأمر الهين، ذلك ما تبين من خلال الأمثلة التي وقفنا عليها

---

(1) البحر المحيط، 1/ 304.

(2) البحر المحيط ، 1/ 305.

(3) المصدر نفسه، 1/ 305.

عـند الأصـوليين، وذلـك مـا وقـف عليه المعاصرون أيضا فقد أقر "أوستين" بعد اختـبار طـويل لتقـسيم الكلام إلى خبر وإنشاء قائلا: "لقد اكتشفنا أنه لم يكن من الـسهل دائمـا تمييز الملفوظات الإنشائية عن الخبرية"[1]، إذ "لا يكاد الإنشاء يتميز بوضـوح عـن الخـبر"[2]. ولم يـستطع المعيار المعتمد (معيار الصدق والكذب) أن يحسم مـسألة التمييز، فقد رأينا كيف أن الفعل الكلامي أصبح عند بعض خبرا وعـند آخـرين إنشاء اعتمادا على المعيار ذاته، مما عرض معيار التمييز للمساءلة والتشكيك سواء عند المعاصرين من الفلاسفة اللسانيين، أو عند الأصوليين.

لقـد انتهـى المطـاف بالفيلـسوف اللـساني أوستين إلى نوع من الإحباط والـصدمة حـين لم يـستطع صياغة معايير قادرة على التمييز بوضوح بين نوعين مختلفين من الملفوظات، يقول: "إذن سنصدم بعدم القدرة على صياغة المعايير التي تـسمح باختـزال كل الملفوظات في قسمين متميزين بوضوح"[3]، يضيف أوستين "لقـد اكتـشفنا، أنـه لا يكـاد يـوجد (...) ضابط واحد ووحيد، هكذا على وجه الإطـلاق"[4]. إن هـذا الاكتشاف حدا به في نهاية المطاف إلى "التخلي تدريجيا عن هذه التفرقة"[5].

أمـا الأصـوليون فقـد انـتهوا إلى حدود رفض المعيار حينما رأوا أن حد الخـبر بكـونه "ما كان محتملا للتصديق والتكذيب حد رديء"[6]، ذاهبين إلى القول على لسان الرازي: "والحق أن الخبر تصوره ضروري لا يحتاج إلى حد أو رسم"[7]

---

(1) Quand dire c' est faire, p.109.

(2) المرجع نفسه، ص 89.

(3) Quand dire c' est faire,(How to things with words,J. L. Austin), p 18.

(4) Quand dire c' est faire,(How to things with words, J. L. Austin) p.89.

(5) Pragmatique pour le discours littéraire,p.6.

(6) نهاية السول الإسنوي، 1/ 212.

(7) المصدر نفسه، 1/ 212.

في معـرفته، فاكًـا بـذلك أي علاقة للخبر مع الصدق والكذب، تاركا إياه، ومن ثم الإنشاء، لفهم المخاطب وإدراكه البدهي مستبعدا أي ضابط محدد وحاسم في التمييز بين نوعي الكلام الخبر والإنشاء.

لعـل مـن بـين العـوامل التي أدت إلى هاته الثورة ضد معيار التمييز بين الخـبر والإنـشاء، قدرة الفعل اللغوي على التحول والانتقال بين مواقع متعددة بحسب ما يقتضيه سياق القول ومقام الخطاب، ومقاصد المخاطبين ونياتهم.ذلك مـا أدركـه الأصـوليون، وزاد اعتقادهم به وقوفهم المتأمل ، ونقاشهم المستفيض لفعلي الأمر والنهي.

لقـد أولى الأصـوليون هـذين الفعلين من الأفعال اللغوية، بالغ عنايتهم وأكـبر قدر من اهتمامهم، إلى الحد الذي صُدِّر بعض كتب الأصول بباب الأمر والنهـي[1]. ولم يفعـل الأصـوليون ذلـك إلا لأنهـم رأوا أن أحق ما يبتدأ به في البـيان الأمـر والنهـي[2]، لأن معظـم الابـتلاء بهما[3] إذ عامة خطاب الله- عز وجـل- وخطـاب رسـوله (ﷺ)- غالـبه علـى سـبيل التكليف- لا يخلو إما أن يكون أمرا أو نهيا[4]. فعليهما قامت- كما لا يخفى على أحد- الأحكام المعتبرة مقـصد الأصـوليين وهـدفهم الأسمـى مـن علمهـم وقراءتهم إذ بمعرفتهما يتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال والحرام[5].

---

(1) التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، سعد الدين التفتزاني، ضبط نصوصه محمد عدنان درويش، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط،1، 1419-1998،1/ 338.

(2) أصول السرخسي،1/ 11.

(3) المصدر نفسه،1/ 11.

(4) شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي،تح، عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1407-1988، 1/ 191.

(5) أصول السرخسي،1/ 11.

ولأن القـول، كمـا يـؤكد ابن رشد، في صيغ النهي كالقول في الأمر[1]، ولأن مـسائله معادلـة لـتلك[2] حتى قارن النهي الأمرَ في عامة أحكامه[3]، فإننا سنكتفي باستنطاق تـصور الأصوليين لأحدهما دون الآخر، ولنفعل ذلك من خلال الأمر ففيه النيابة عن النهي.

الأمر:

بقـدر ما أعطى الأصوليون من أهمية للأمر حتى عد عندهم من أعظم المقاصد؛ إذ الـثواب والعقـاب مبنـيان عليه وثبوت أكثر الأحكام به[4] بقدر ما تباينت آراؤهـم حـول طبـيعة هـذا الفعـل والمحددات التي تميزه عن غيره. فقد اختلفوا في (...) الأوامر العامة هل لها صيغة خاصة تدل عليها[5] أولا؟ وإن كـان لهـا صيغ فهل تكفي وحدها في الدلالة على الأمر أو لابد من أمور أخرى حتى تفيد ذلك؟

واختلفت الأجوبة حول هذه الأسئلة تبعا لاختلاف الانتماءات المذهبية إلى ثلاثة مواقف.

الموقـف الأول: موقـف عامـة الفقهاء من المالكية وأصحاب أبي حنيفة والـشافعي[6]، ومحـتواه أن الأمر له صيغة تختص به[7]، تدل بمجردها على كونها أمرا إذا تعرت عن القرائن[1].

---

(1) الضروري في أصول الفقه، ابن رشد، ص،123.

(2) المصدر نفسه،123.

(3) شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي،1/ 291.

(4) كشف الأسرار، علاء الدين البخاري،1/ 159.

(5) الضروري في أصول الفقه، ابن رشد، 121.

(6) الضوري في أصول الفقه، 190.

(7) المصدر نفسه، 190.

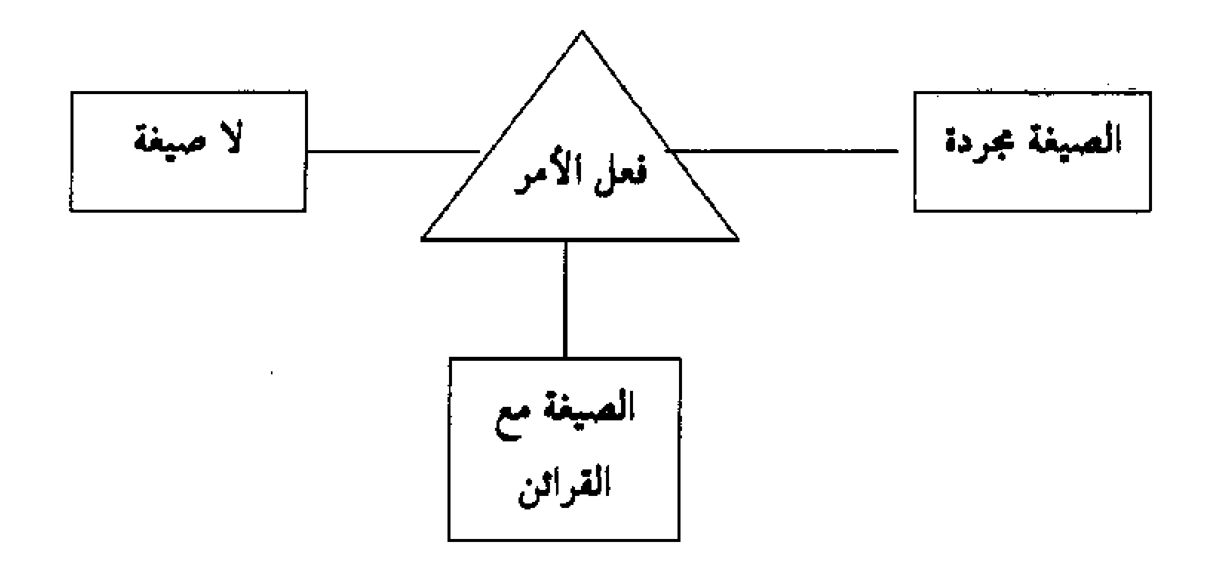
الموقـف الثانـي: وهو على نقيض الأول، ويمثله المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن اللفظ لا يدل بمجرده على كونه أمرا وإنما يكون أمرا بقرينة الإرادة[2].

الموقـف الثالث: وأبرز ممثليه أبو بكر الباقلاني الذي ذهب إلى أنه ليس للأمـر صـيغة[3]، متربعـا بـذلك علـى رأس الواقفـية التي رأت أن هذه الصيغة (افعـل) تم إطلاقهـا عند العرب على أوجه مختلفة[4]، فقد ترد والمراد بها الأمر، وترد والمراد بها التهديد نحو قوله تعالى: {اعملوا ما شئتم} [فصلت/ 39] وترد والمراد بها التعجب وغير ذلك من أنواع الكلام[5]،ومن ثم فحوالة البعض على الـصيغة وحـوالة الباقـي علـى القرينة تحكم مجرد[6]، لا يمكن إثباته لا من جهة العقـل لأنـه لا مجـال لـه في اللغات[7]، ولا من جهة النقل الذي لا يخلو إما أن يكـون آحـادا ولا يجـوز إثبات مسائل الأصول بأخبار الآحاد[8] أو يكون تواترا وهو محال أيضا[9]، وإلا كان بديهيا حاصلا لكل أحد من هذه الطائفة، فلا يبقى بينهم نزاع[10].

يمكن تصور فعل الأمر بحسب هذه المواقف الثلاثة شكلا هندسيا ثلاثي الأضلاع، وكل رآه من خلال ضلع معين، ومن خلاله أراد القبض عليه.

---

(1) البحر المحيط، 3/ 282.
(2) المصدر نفسه، 3/ 272.
(3) إحكام الفصول، الباجي، 190.
(4) المستصفى، الغزالي، 1/ 414.
(5) إحكام الفصول، الباجي، 191.
(6) المستصفى، الغزالي، 1/ 414.
(7) نهاية السول، الإسنوي، 1/ 412.
(8) إحكام الفصول، الباجي، 193.
(9) المصدر نفسه، 193.
(10) نهاية السول، الإسنوي، 1/ 412.



لعل مرد هذا الاختلاف الممتد بين إثبات الصيغة ونفيها، يرجع إلى الزاوية التي من خلالها نظر كل فريق من المختلفين إلى الإنجاز اللغوي الذي تأدى به الأمر في الاستعمال العربي الموروث.

فالذين نفوا وجود صيغة خاصة لإنجاز الأمر، هي صيغة افعل، نظروا، فوجدوا أن هاته الصيغة قد أدت في الاستعمال العربي معاني ودلالات مختلفة ومتعددة وصلت عند بعضهم إلى ستة عشر وجها[1]، وزاد البعض الآخر من

---

(1) الأول: الإيجاب، مثل قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾.
الثاني: الندب؛ ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾، ومنه التأديب:كل مما يليك.
الثالث: الإرشاد؛ ﴿وَاسْتَشْهِدُوا﴾.
الرابع: الإباحة؛ ﴿وَكُلُوا﴾.
الخامس: التهديد؛ ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، ومنه الإنذار: ﴿فَقَالَ تَمَتَّعُوا﴾.
السادس: الامتنان؛ ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾.
السابع: الإكرام؛ ﴿ادْخُلُوهَا﴾.
الثامن: التسخير؛ ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾.
التاسع: التعجيز؛ ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾.
العاشر: الإهانة؛ ﴿ذُقْ﴾.

وجـوهها فجعلها: ثمانية عشر وجها[1]، وأوصلها غيرهم إلى عشرين، بل صيغة افعـل تـرد ...لـستة وعـشرين معنـى ... وإلا فقـد أوصـلها بعـضهم لنـيف وثلاثـين[2]. وتأملـوا أكثـر فلاحظـوا كـيف أن الأمـر لا يـتأدى بهـذه الـصيغة الإنـشائية افعـلْ فقط، وإنما بصيغة الخبر أيضا فـالخبر قد يستعمل لإرادة الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة / 231]، اي ليرضعن[3].

إن مـا وقـف علـيه الفـريق الـسابق مـن تـنوع لدلالة صيغة افعلْ، كان الـسبب بنفـسه الذي دعا الفريق الثاني (المعتزلة) إلى أن تشترط ، إضافة للصيغة شـرطا آخـر هو الإرادة[4]، أي إرادة دلالة صيغة الأمر على الأمر دون غيره مما يمكـن أن تـؤديه الصيغة، ذلك أن هذه الصيغة كما ترد للطلب: قد ترد للتهديد (...)، مـع أن الـتهديد لـيس فـيه طلـب **فلابـد من مميز بينهما، ولا مميز سوى الإرادة**[5].

الحادي عشر: التسوية؛ ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾.

الثاني عشر : الدعاء {اللهم اغفر لي}.

الثالث عشر: التمني؛ الا أيها الليل الطويل الا انجلِ.

الرابع عشر: الاحتقار؛ ﴿بَلْ أَلْقُواْ﴾.

الخامس عشر: التكوين؛ ﴿كُن فَيَكُونُ﴾.

السادس عشر: الخبر؛ {فَٱصْنَعْ مَا شِئْتَ}، وعكسه، ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ﴾، لا تنكح المرأة المرأة. نهاية السول، 1/ 388.

(1) كشف الأسرار، 1/ 163.

(2) غاية الوصول إلى شرح لب الأصول، زكريا الأنصاري، مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان، أندونيسيا، ط، الأخيرة، 64.

(3) نهاية السول، 1/ 394.

(4) المعتمد، أبو الحسين البصري، 1/ 44.

(5) نهاية السول، 1/ 386.

واختُلف حول الإرادة المؤثرة في تحديد الأمر، هل تعتبر إرادة الأمر أو إرادة المأمور به؟[1]، فبينما اعتبر بعضهم إرادة المنطوق به[2]، أي إرادة إحداث صيغة الأمر، مال غيرهم إلى اعتبار إرادة الفعل المأمور به[3]، أي إرادة الآمر إنجاز المأمور ما طلب منه.

وقد حاول بعضهم تحرير هذه المسألة فذهب إلى أن الكلام إنما يصير أمرا بثلاث إرادات: إرادة المأمور به، وإرادة إحداث الصيغة، وإرادة الدلالة بالصيغة على الأمر دون الإباحة والتهديد[4]. أما إرادة إحداث الصيغة فهي أن يكون الآمر مريدا لإيجاد الصيغة حتى إن لم يكن مريدا لها بأن يكون ساهيا أو ذاهلا أو نائما لا تكون الصيغة الصادرة منه أمرا[5]، وأما إرادة المأمور به، فهي إرادة فعل المأمور والامتثال[6]، امتثال المأمور، وأما إرادة الدلالة بالصيغة على الأمر فأن يكون الآمر مريدا لصرف صيغة الأمر من غير جهة الأمر إلى جهة الأمر[7]، إذ الصيغة تطلق على جهات كالتعجيز والتكوين والوعيد والزجر وغيره، فلا بد أن يكون مريدا لصرف الصيغة من هذه الجهات إلى جهة الأمر[8].

وليس ما اصطلح عليه ابن برهان في كتاب الأوسط[9] بالإرادات الثلاث، غير ما أشار إليه صاحب المعتمد أبو الحسين البصري من كون المقصود

(1) البحر المحيط، الزركشي، 3/ 265.
(2) المصدر نفسه، 3/ 265.
(3) البحر المحيط، الزركشي، 3/ 265.
(4) المستصفى، 1/ 414.
(5) البحر المحيط، 3/ 266.
(6) المصدر نفسه، 3/ 266.
(7) المصدر نفسه، 3/ 266.
(8) المصدر نفسه، 3/ 266.
(9) المصدر نفسه، 265،3.

بقولنا: "أمر" إنما يفيد أمورا ثلاثة: أحدهما يرجع إلى القول فقط، وهو أن يكون على صيغة الاستدعاء والطلب[1]، والآخران يرجعان إلى فاعل الأمر، ويتمثلان في إنجاز الصيغة "افعل" على سبيل العلو، وفي فعل "المقول له ذلك الفعل[2] المطلوب منه. ويرى أبو الحسين البصري أنه "ليس يليق الفصل بين الموضعين بأصول الفقه[3]، بين موضع شرط العلو، وبين شرط استجابة المأمور. فلا يبقى- باصطلاح ابن برهان- غير إرادتين إرادة الصيغة، وإرادة فعل المأمور والامتثال[4].

وبما أن إرادة الصيغة لا اختلاف حولها بين المعتزلة وغيرهم من جمهور الفقهاء، فإن كبار شيوخ المعتزلة ،كالجبائيين أبي علي وابنه أبي هاشم، وأبي الحسين البصري والقاضي عبد الجبار، رأوا أنه "تكفي إرادة واحدة وهي إرادة المأمور به[5] التي رأينا أن أبا الحسين البصري، لا يفصلها عن امتثال المأمور.

إن ارتباط "إرادة المأمور به" بـ"إرادة الامتثال[6] التي تعني أن "يفعَل المقولُ له الفعل[7] حين يقال له "افعل"، تقتضي ضمنيا وضرورة عند المعتزلة شرطا آخر هو "شرط العلو".وهذا الشرط يتمثل في أن لا تأتي الصيغة "افعل" أو "ليفعل"، كما قال أبو الحسين البصري في المعتمد، "على طريق التذلل والخضوع[8]، بل "على

---

(1) المعتمد في أصول الفقه، 1/ 43.

(2) المصدر نفسه، 1/ 43.

(3) المعتمد في أصول الفقه، 1/ 43.

(4) البحر المحيط، 3/ 266.

(5) المستصفى، 1/ 414.

(6) نهاية السول، 1/ 386.

(7) المعتمد، أبو الحسين البصري، 1/ 43.

(8) المصدر نفسه، 1/ 43.

طريق العلو[1]، لأن من قال لغيره افعل على سبيل التضرع إليه والتذلل، لا يقال له إنه يأمره وإن كان أعلى رتبة من المقول له ومن قال لغيره 'افعلْ' على سبيل الاستعلاء عليه، لا على سبيل التذلل له، يقال إنه أمر له. وإن كان أدنى رتبة منه[2].

إن شرط العلو يشير إلى أمر بالغ الأهمية في استراتيجية التخاطب التي تنظم عملية التواصل، وتحدد العلاقة التي ينبغي أن تحكم أطراف التخاطب، والمواقع والأمكنة[3] التي ينبغي لكل واحد منهما أن يحتلها حين التخاطب. فالعلو مكان يحتله الآمر، وينبغي للمأمور، وفق عقد التخاطب الذي ترسم مقتضياته استراتيجية الخطاب ذاتها، أن يعترف له به، من أجل نجاح الفعل الذي هو الأمر. لأن من بديهيات هذه الاستراتيجية سعي المتخاطبين إلى "طلب الاعتراف بالمكان الذي يرى كل واحد أنه (يحتله): من أنا حتى أخاطبه بهذه الطريقة؟من هو حتى يكلمني بهذه الطريقة؟ من يعتبر نفسه حتى يكلمني هكذا؟"[4]. إنها كما يسميها "ماكنو" مسألة الهوية والتي تتجسد في السؤال المضمر من هو حتى يصدر لي هذا النوع من أنواع الخطاب؟ ومن هو حتى أوجه له هذا النوع من أنواع الكلام؟

أكيد أن هذه العملية غالبا ما تتم "من دون أن يفطن لها أحد، لكن يحدث أن الخطاب عوض تأكيد التوقعات يفترض توزيعا آخر للأمكنة"[5]، فلا يُحترم

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 43.

(2) المصدر نفسه، 1/ 43.

(3) Pragmatique pour le discours littéraire, p.9.

(4) المرجع نفسه، ص،9.

(5) المرجع نفسه، ص، 9.

شـرط العلـو الـذي يقتـضي أن "يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه"[1] فـ "يـشرع العبـيد في إعطـاء الأوامـر للـسادة"[2]، كما يعبر ماكنو، من أجل توضيح الصورة بشكل قوي.

إن هـذه الصورة التي يخرج فيها خطاب الأمر عن الصورة العادية حيث يأمـر فـيها الأعلـى الأدنـى مـرتبة منه، هي ما عبر عنها الأصوليون **بالاستعلاء** حيث يجعـل الآمـر فـيها "نفسه عاليا وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك"[3]. إنها كمـا أوضحوا "هيئة في الكلام"[4] وليست "هيئة في المتكلم"[5]، كما هو شأن العلو، لأنهـا تـستعيض عن الوضعية الحقيقية التي ينبغي أن تكون للآمر، بوضعية غير حقـيقة قـد تـستدعي فيها "غلظة، ورفع صوت"[6] للإيهام بسلامة هذه الوضعية. إنهـا باختـصار: اسـتعلاء، ولـيس علـوا، بكـل ما تعنيه حروف الزيادة (الهمزة والسين والتاء) من طلب شيء غير متوفر حين الطلب.

إن شرط العلو المرتبط بشكل تلازمي بشرط الإرادة يعتبران تجسيدا قويا لتدخل القرائن المقامية في تحديد طبيعة الفعل اللغوي المنجز بصيغة "افعل" القابلة لأكثـر من دلالة (تهديد، تقريع، أمر،...إلخ) في الاصل. وقد أطلق الأصوليون المعتزلة فعلا على "الإرادة" لفظة قرينة: "لا يدل اللفظ بمجرده على كونه أمرا، وإنما يكون بقرينة الإرادة"[7].

---

(1) البحر المحيط، 3/ 264.

(2) Pragmatique pour le discours littéraire, p.9.

(3) البحر المحيط، 3/ 264.

(4) نهاية السول، 1/ 380.

(5) المصدر نفسه، 1/ 380.

(6) نهاية السول، 1/ 380.

(7) البحر المحيط، 3/ 272.

إن تلـك الدلالات المتنوعة والمتغايرة التي جاءت على صيغة 'افعل' والتي دعـت المعتـزلة إلى اشتراط شرط الإرادة المرتبط بشرط 'العلو'، لم ينفها من اعتبر هاته الصيغة كافية وحدها مجردة في لدلالة على الأمر، منطلقين من حقيقة لغوية يـصعب مقاومـتها مفادهـا أنـه 'لا قـول إلا وقد يوجد موضوعاً في غير بنيته في اللغـة، إمـا علـى المجاز أو الاتفـاق بين لمتخاطبين'[1]. وللقرائن وحدها إمكانية إخـراج الفعـل اللغـوي مـن طبيعـته الأصـلية، أي من دلالته اللغوية المتواضع علـيها، إلى دلالـة أخـرى يفرضـها مقـام الخطـاب وسياقه. وبناء على هذا فقد اعتـبروا 'أن الصيغة (...) **حقيقة في الوجوب، مجاز في التهديد**'[2]، أي حقيقة في الدلالـة علـى الأمـر، مجـاز في الدلالـة علـى غـيره، وشـرط الحمل على المعنى الحقيقـي ورود الصيغة من دون 'القرينة الصارفة إلى غيره'[3]. و هذا 'القدر، وهو كونه حقيقة في الإيجاب مجاز في التهديد كاف للتمييز'[4] بين الأمر وغير الأمر.

إن القـرائن إذن شـرطٌ بـانٍ للأمـر عند المعتزلة، بينما هي عند مخالفيهم شرط صارف له إلى غير الأمر من الدلالات التي يأتي عليها.

مهمـا يكن الأمر، وكيفما كانت المواقف بخصوص هذا الاختلاف الذي لا يخفي أحد من الفريقين خلفيته العقدية[5]، فإن الأمر المتيقن منه هو أن دراسة الأصوليين لأقسام الكلام زادتهم اقتناعا بأن الفعل اللغوي بوصفه أصغر وحدة

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 3/ 375.

(2) نهاية السول، الإسنوي، 1/ 386.

(3) المصدر نفسه، 1/ 386.

(4) المصدر نفسه، 1/ 386.

(5) إلى ذلـك يـشير الزركشي الذي نقل عن ابن السَّمْعاني في القواطع قوله: ثم هو أمر بصيغته وليس بأمر بالإرادة، وعند المعتزلة هو أمر بإرادة الأمر المأمور به، وهي تنبني على مسألة كلامية فإنه عندنا أنـه يجـوز أن يأمـر بالـشيء ولا يـريده، وقد أمر الله تعالى إبليس بالسجود لآدم، ولم يرد أن يسجد' البحر المحيط، 3/ 266.

قاعدية للخطاب، لا يمكن أن يصبح علامة إلا ضمن التجسيد اللغوي في كليته الخطابية. الأمر الذي رسخ عندهم أهمية الظروف المحيطة بفهم هذا الفعل وتأويله فـ"لشاهد الحال تأثير (...) في معنى الكلام"[1]، كما يؤكد الأصولي أبو إسحاق الشيرازي. إن الفعل اللغوي يتغير حاله بين موقفين يقفهما المتكلم فإذا "قال الرجل" أي شيء تحسن هذا؟ "فإذا كان ذلك في **حال الرضى** كان ذلك **تعجبا** من كثرة علمه، وإن كان **في حال السخط** كان قصده **الاستخفاف** والزري عليه"[2]، وما كان أمرا قد يصبح تهديدا في سياق ومقام معينين، وقد يصبح التماسا... في سياقات ومقامات أخرى، بل إن الفعل اللغوي قد ينقلب ضد لفظه وصيغته فيصبح الفعل اللغوي الخبري فعلا إنشائيا والعكس أيضا صحيح.

إن الفعل اللغوي بهذا الاعتبار ليس فعلا أحادي المعنى ولا شفافا في أغلبه، بل للمقام والسياق دور بنائي في عملية إنتاجه. فهو يقوم بناؤه لحظة إنتاجه على افتراض القائم به قدرةَ المتلقي على القيام بالملاءمة الضرورية بين صيغته اللفظية، وظروفه المقامية، ويستحضر هذا المتلقي ظروف إنتاج هذا الفعل، وهو يقوم بالتأويل حتى يصل إلى مقصد صاحب الكلام. إن العلاقة التخاطبية التي تقوم بين منتج الكلام ومؤوله تفرض شروطها، ومن بين شروطها "أن اللفظ المخاطَب به سوف يتحدد دلاليا لا بالمدلول الموضوع له (...) وإنما بالقصد الذي يكون للمتكلم منه عند النطق به والذي يدعو المستمع إلى تعقبه مقاميا"[3].

---

(1) شرح اللمع، الشيرازي، 1/202.

(2) المصدر نفسه،1/202.

(3) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي، البيضاء، ط1، 1998، ص215.

إن إدراك الأصوليين لهذه الطبيعة المتميزة للفعل اللغوي من خلال دراستهم له ضمن المنجز العربي، هو ما دفعهم إلى تقرير حقيقة خطابية كان لها الدور الفعال في إطلاق حرية التأويل- وليس الاستخدام-، والقبول بالاختلاف فيه، ألا وهي ما أطلقوا عليه "ندرة النص". النص بالمفهوم الأصولي، أي ندرة الفعل اللغوي الشفاف الذي يستوي فيه "ظاهره وباطنه"[1]، فيعلم منه المراد "بظاهر الكلام وموضوع الخطاب من غير حاجة إلى نظر واستدلال"[2]، ولا إلى دليل خارجي "يقترن بالخطاب"[3]، كما هو حال المجمل والمحتمل لمعاني مختلفة[4] "لأن لفظه دليله"[5]. كل هذا يبوؤه المكانة العليا والدرجة القصوى في تأدية المعنى إلى الحد الذي يصل فيه هذا النوع من الخطاب إلى نوع من التطابق بين المتكلم والمتلقي من حيث علاقتهما بهذا الخطاب.

ينتج عن هذه الخاصة التي تميز الفعل اللغوي، أقصد ندرة النص، خاصة أخرى مرتبطة بها، وهي ازدواج الفعل اللغوي بين وجه ظاهري وآخر باطني، أو بتعبير المعاصرين بين وجهين "يسمى أحدهما ظاهرا والآخر مضمرا"[6]، "أحدهما مجسد لفظيا والآخر مختي يسري تحت هذا التجسيد الظاهر"[7]، ويعتمد عليه في انبثاقه. و ينبغي البحث عن هذا المضمر غير المتجسد على سطح اللغة "ضمن هذه اللعبة التي تجري بالنسبة لذات محددة،بين هذا التجسيد ومعناه

---

(1) البحر المحيط، 2/ 208.

(2) التقريب والإرشاد، 1/ 431.

(3) المصدر نفسه المصدر نفسه، 1/ 431.

(4) المصدر نفسه، 1/ 431.

(5) البحر المحيط، 1/ 207.

(6) P. Charaudeau, Langage et discoursp.16.

(7) المرجع نفسه، ص، 16.

المضمر الذي يتوقف على العلاقة التي تربط المتخاطبين فيما بينهم، وعلاقة هؤلاء بظروف الكلام التي تجمعهم[1]. فالفعل الكلامي ﴿ٱعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت/ 39] مثلا يشير ظاهريا إلى إباحة الفعل، غير أن المعنى التحتي أو الباطني[2]، كما يعبر الأصوليون، أي المفهوم من خلال سياق الكلام وظروفه، لأن اللغة ليس لها "ظاهر ولا باطن في الحقيقة[3] وإنما أراد من أشار بالباطن إلى المفهوم[4].

إن هذا البعد المزدوج للغة وغير القابل للفصل، يجعل منها أداة للتواصل تمتاز بنوع من التعدد في مستويات الإبلاغ والتعبير. مستويات الإبلاغ هاته أو مستويات النص (حينما نتحدث عن النص عند الأصوليين يمكن إسناده إلى أصغر وحدة خطابية: الفعل الكلامي كما يمكن أن نعني به الخطاب الإلهي في كليته) أفرد لها الأصوليون مجالا واسعا، وفضاء رحبا. فبين النص- بالمصطلح الأصولي- والمجمل، تقع درجات النصوص ومستوياتها من حيث الوضوح والغموض عند الأصوليين.

إن الفعل اللغوي عندهم، كما أنه ليس فعلا شفافا كله، فهو أيضا ليس عماء بأجمله.تلك هي الخلاصة التي استقر عليها الأصوليون فسجلوها ضمن ما أطلقوا عليه: أقسام اللفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه[5]. وأدعوها في هذا البحث مستويات النصوص.

---

(1) Langage et discours, p.16.

(2) البحر المحيط 206.

(3) المصدر نفسه، 2/ 204.

(4) المصدر نفسه، 2/ 204.

(5) التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، سعد الدين التفتزاني، ضبط نصوصه محمد عدنان درويش، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1419-1998، 1/ 274.

الفصل الثاني

مستويات النص

1- تصنيف الأصوليين المتكلمين

أ- غير المحتمل

النص

ب- المحتمل

الظاهر

المأول/ التأويل

المجمل

2- تصنيف الأصوليين الأحناف

أ- دائرة ظاهرة المراد

الظاهر

النص

المفسر

المحكم

ب- دائرة خفي المراد

الخفي

المشكل

المجمل

المتشابه

الفصل الثاني

مستويات النص

إن لغة النقد ولغة الوصف ليست لغة مغايرة للغة الموضوع[1]، ولا هي من طبيعة مختلفة عنه، وإنما جزء من لغته وبعض منها، ومن ثم فقد غدا بإمكانها أن تستعمل بوصفها مؤولا interprétant لجزء آخر من هذه اللغة ذاتها[2].

إن هذه البديهية المنهجية الكونية التي وعاها كل من تعامل مع الخطاب اللغوي، على مر الأزمان وتوالي الأعصار، وصفا وتحليلا، قراءة وتأويلا، كانت الخلفية التي حكمت عمل الأصوليين في قراءتهم للنص الإلهي، بغية الوصول إلى غاياته ومقاصده، وميزت تبعا لذلك مفاهيم تحليلهم وأدوات تأويلهم. فلقد جسد النص عندهم المبدأ والمنتهى، فمنه كان الانطلاق وإليه كانت العودة، ليس فقط من أجل استنباط الأحكام الشرعية فحسب، وإنما أيضا لاستخلاص وبناء الأدوات التحليلية والمفاهيم الإجرائية التي عليها يقوم هذا الاستنباط.

وما من شك فإن المفاهيم إضافة إلى كونها معالم تهدي الباحث إلى سواء الدقة في الوصف والصحة في التأويل[3]، فهي كلما كانت أقرب إلى النص المعالج كلما كانت أقدر على تلمس طبيعته، والوصول إلى كنهه وحقائقه.

---

(1) Les limites de l' Intèrpretation, U.Eco, p.44

(2) المرجع نفسه، ص43.

(3) مدخل إلى قراءة النص الشعري، محمد مفتاح، فصول، م16،ع صيف 1997، ص249.

انطلاقا من هذه الحقيقة وهذا الاختيار رأى القارئ الأصولي صاحب نهاية السول أن اصطلاح الأصوليين في مراتب النصوص ومستوياتها بين الغموض والوضوح وبين الخفاء والظهور إنما هو مستنبط من النص القرآني ذاته، ومن طبيعة مفرداته نفسها،يقول: "وهذا الاصطلاح[1] مأخوذ من قوله تعالى ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران/7][2]. فالمحكم "جنس لنوعين: النص والظاهر"[3]، وأيضا المتشابه "جنس لنوعين: المجمل والمؤول"[4].

إن مستويات النص الأربعة: النص، والظاهر، والمؤول، والمجمل المكوِّنة لتصنيف الأصوليين الكلاميين أو الشافعية للخطاب القرآني محكومة بالنص القرآني نصا وروحا، لفظا ومعنى بحسب هؤلاء الأصوليين.

غير أن هذا التصنيف الرباعي لمستويات الكلام لم يكن التصنيف الوحيد الذي أنتجه علماء الأصول، وإن كان التصنيف الأكثر انتشارا، والأكثر تداولا، لأنه تصنيف جمهور الأصوليين باستثناء الأحناف منهم. هؤلاء الذين انفردوا بإنجاز مختلف لما قام به غيرهم في هذا المجال. تصنيف مختلف من حيث طبيعته، متعدد من حيث أقسامه ومستوياته، مغاير من حيث العوامل المؤثرة في تشكله، والغايات العلمية المنهجية التي حكمته.

---

(1) يقصد اصطلاح الأصوليين في تقسيم مستويات النص من حيث الغموض والوضوح إلى نص، وظاهر، ومجمل، ومؤول.

(2) نهاية السول، 1/ 208.

(3) نهاية السول، 1/ 208.

(4) المصدر نفسه، 1/ 208.

وستقع البداية بالحديث عن إنجاز الأصوليين المتكلمين في هذا المجال، منتهين بعد ذلك إلى العناية بما أبدعه الأصوليون الأحناف، لنخلص في النهاية للمقارنة بين الإنجازين، محاولين إظهار الخصوصيات التي تميز بها كل إنجاز، والوقوف على طبيعة كل منهما بمقارنته مع الآخر، متوقفين عند المؤثرات الفاعلة في كل واحد منهما.

تصنيف الأصوليين المتكلمين:

يمكن بداية الادعاءأن أهم ما يميز إنجاز الأصوليين المتكلمين في مستوى تصنيف الخطاب الإلهي، أن هاته الأقسام كلها التي تكوّن تصنيفهم لمستويات الخطاب بوجهيه الاثنين: الواضح والخفي لا تخرج عن ثنائية الاحتمال وعدم الاحتمال. هذه الثنائية التي تحكمت في سير التصنيف، وطبعت معياره، وحددت من ثم عدد مستوياته، وميزته أخيرا وليس آخرا عن غيره من التصانيف، أو بالأحرى والأدق ميزته عن تصنيف الحنفية.

ولم يكن الاهتمام بهذه الثنائية،وتجْليتها، لتظهر بارزة على سطح النظر والممارسة الأصولية وليد العصور المتأخرة، بل كان صنيع الأزمنة الأولى لتشكل هذا العلم واستكمال أدواته. فهذا الباقلاني في كتابه التقريب والإرشاد- وهو من الكتب الأولى التي لمت شمل مباحث أصول الفقه[1] يخط الطريق نحو ترسيخ هذه الثنائية حينما يؤكد جازما أن "ما يؤديه الرسل إلى أممهم على ضربين"

(1) يقول عنه محقق الكتاب الدكتور عبد الحميد أبو زنيد: "وأول من الف كتابا جمع فيه مبحث أصول الفقه (...) هو الجصاص أبو بكر بن علي الرازي الحنفي (ت370) ... في كتابه المسمى بالفصول (...) ويعتبر كتاب القاضي الباقلاني هذا هو الثاني الذي لم فيه شمل مباحث أصول الفقه. ولكنه أكمل وأشمل من كتاب الجصاص". التقريب والإرشاد، ص94، من كلام المحقق.

[1] اثنين لا ثالث لهما، أما الضرب الأول منهما فهو غير محتمل ولا مشتبه المعنى[2]، وأما الثاني فهو المجمل والمحتمل لمعاني مختلفة[3].

ولنبدأ، اتباعا لما سار عليه الأصوليون أنفسهم، بغير المحتمل مرجئين الحديث عن المحتمل إلى المرحلة الثانية. سائرين على درب الأصوليين في البدء بالأوضح، فالواضح، فالأقل فالأقل.

غير المحتمل

ويتكون من مستوى واحد لا غير هو النص، بينما تؤول باقي المستويات إلى الكلام المحتمل.

النص

النص في اللغة: الظهور والارتفاع. ومنه نصّت الظبية جيدها: رفعته[4]، وكل ما أُظهر، فقد نص[5].

غير أن أغلب ما ارتبط به النص في الاستعمال اللغوي، هو الدلالة على المستوى الأقصى من كل معنى دل عليه، فأصل النص أقصى الشيء وغايته[6]، ونص كل شيء منتهاه[7]، ولذلك سمي ضرب من السير سريع[8] بالنص، لأن

(1) التقريب والإرشاد، الباقلاني، ص431.
(2) المصدر نفسه، ص،431.
(3) المصدر نفسه، 431.
(4) المصدر نفسه، مادة نصص.
(5) المصدر نفسه، مادة نصص.
(6) لسان العرب، مادة نصص.
(7) المصدر نفسه، مادة نصص.
(8) المصدر نفسه، مادة نصص.

"النص التحريك حتى تستخرج من الناقة أقصى سيرها"[1]، ولا يخرج عن ذلك قولهم: "وضع على المنصة"[2] إذ المراد منه الدلالة "على غاية الفضيحة والشهرة، والظهور"[3]، ولا قولهم أيضا: "**نص الرجل نصا إذ سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده**"[4]، إذ الاستقصاء رغبة في الوصول إلى تمام الدلالة.

إن هذا البُعْد الأخير هو ما سيحدد الدلالة الاصطلاحية لكلمة نص، فهو المعْبر أو المسْلك الذي ستتخذه هذه الكلمة لتنتقل من دلالتها اللغوية إلى دلالتها الاصطلاحية النهائية التي استقرت عليها عند الأصوليين المتكلمين خاصة، بوصفها مستوى من مستويات القول عندهم، وهو المعطى الذي سيعطيها التميز الذي اختصت به عن غيرها من الدلالات الاصطلاحية التي عرفها الجذر "نصص" في التراث الأصولي.

وقد حصر صاحب البحر المحيط هذه الدلالات الاصطلاحات في خمس:

أحدها: مجرد لفظ الكتاب والسنة، فيقال الدليل إما نص أو معقول وهو اصطلاح الجدليين.

الثاني: ما يذكر في باب القياس، وهو مقابل الإيماء.

الثالث: نص الشافعي فيقال: لألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه قاطبة.

الرابع: حكاية اللفظ على صورته كما يقال: هذا نص كلام فلان.

الخامس : يقابل الظاهر وهذا مقصودنا[5].

---

(1) المصدر نفسه، مادة "نصص".

(2) لسان العرب، مادة "نصص".

(3) المصدر نفسه، مادة "نصص".

(4) المصدر نفسه، مادة "نصص".

(5) البحر المحيط، 2/ 203.

إن ذلك البعد، أي الدلالة على أقصى الشيء، هو ما جعل النص بالمعنى الاصطلاحي الخامس- في ترتيب صاحب البحر المحيط- والمقابل للظاهر يتبوأ المكانة **الأعلى** ضمن سلم الإفصاح، والغاية **القصوى** من مراتب البيان والمرتبة **النهائية** من وجوه الدلالة[1].

إن ذلك ما صرح به الأصوليون أنفسهم حين ربطوا بين الدلالة الاصطلاحية والدلالة اللغوية، مشيرين إلى ما بينهما من علاقة ومنبهين في الوقت نفسه إلى هذا البعد الأقصى الموجود في كلا الدلالتين مؤكدين على لسان الباجي في إحكام الفصول: "والنص **ما رفع في بيانه إلى أبعد غاياته، مأخوذ من** النص في السير **وهو أرفعه**"[2].

ويبدو أن النص استعمل في أول الأمر للدلالة على كل خطاب أفاد حكما معينا، من دون الاهتمام بطبيعة هذا الخطاب الحامل لهذا الحكم من حيث الغموض أو الوضوح، ومستوى هذا الغموض أو ذاك الوضوح، ولذلك فقد ذهب أبو الحسين البصري في المعتمد إلى أن الشافعي قصد بالنص الخطاب الذي يعلم منه الحكم: "وأما النص، فقد حده الشافعي: بأنه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم، سواء كان مستقلا بنفسه، أو علم المراد به بغيره، وكان يسمي المجمل نصا"[3].

إن المستفاد من هذه القولة أن كل خطاب أدى حكما وعلم منه ذلك فهو نص فيه، لا فرق في ذلك بين ما دل على الحكم باحتمال، أو ما دل عليه

---

(1) نهاية السول، 1/ 208.

(2) إحكام الفصول في أحكام الأصول، 172.

(3) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، 1/ 295،294. وينقل صاحب البحر المحيط في الصفحة 205 الجزء الثاني النص نفسه عن أبي الحسين البصري لكن باختلاف شديد حيث يقول "ولا يسمي المجمل نصاً تماما عكس ما أشار إليه صاحب المعتمد.

من دونه، بل إن الجمل، وهو أعلى مستويات الكلام احتمالا وغموضا، اعتبره الشافعي، حسب أبي الحسين البصري، نصا. وهذا المفهوم الشامل للنص الذي يجعله دالا على كل ما استفيد منه حكم، بغض النظر عن طبيعة هذا الكلام من حيث الخفاء أو التجلي هو ما ارتاح إليه الأستاذ أبو منصور الذي قال: "والصحيح في حد النص عندنا: أنه الدالة على الحكم باسم المحكوم فيه سواء كان ذلك النص محتملا للتأويل (...) أو غير محتمل"[1]، وقد نسبه هو أيضا للشافعي رحمه الله: "وإلى هذا ذهب الشافعي، في كتاب الرسالة"[2].

إن هذا المعنى المنسوب للشافعي من قبل أبي الحسين البصري والأستاذ أبي منصور بخصوص كلمة نص، لا يكاد يختلف عن الدلالة الاصطلاحية الأولى التي سجلها الزركشي لهذه الكلمة في مقاله السابق والذي أراده، في ما يبدو،كشفا بقائمة الدلالات الاصطلاحية لمادة "نصص" في التراث الأصولي.

إن هذا المعنى الاصطلاحي المنسوب للشافعي الذي يصبح النص فيه "مجرد لفظ الكتاب والسنة" بوصفه دليلا على الحكم، والذي يلتقي فيه معه الجدليون حين يجعلونه في مقابل المعقول[3] يؤكده ما نقله الزركشي عن إلكيا الطبري الذي أشار إلى أن الشافعي نص على أن "النص كل خطاب علم ما أريد به من الحكم"[4]، مضيفا أن ذلك ينسجم ويلائم وضع الاشتقاق لأنه إذا كان كذلك كان قد أظهر المراد به وكُشف عنه"[5].وبما أن النص قد أخذ هذا المعنى،

---

(1) البحر المحيط، 2/ 207.

(2) المصدر نفسه، 2/ 207.

(3) البحر المحيط، 2/ 204.

(4) المصدر نفسه، 2/ 204.

(5) المصدر نفسه، 2/ 204.

فإنـه إما محتمل أو غير محتمل، تلك هي النتيجة التي استنتجها إلكيا الطبري بناء على مقدمته السابقة: "ثم على هذا ينقسم النص إلى ما يحتمل وما لا يحتمل"[1].

إن هـذه النتيجة، وبسبب ما سيتعرض له مصطلح نص من تفاعل ذاتي وتطـور لـه علاقـة بتطور الأصول نفسه، ستتحول إلى نتيجة أخرى سيشير إليها الـشوكاني في إرشاد الفحول فيما بعد، نتيجة لن يكون النص فيها مقسما إلى ما يحـتمل ومـا لا يحـتمل من دون تحديد للجانب المحتمل فيه، وغير المحتمل، ولكن يكون فيها الاحتمال وعدمه مقسما بين نوعين محددين من النص: **نص صريح، ونـص مـرادف للظاهر**. نص محتمل قابل للتأويل، وهو النص المرادف للظاهر، وآخـر غير محتمل لا يقبل التأويل وهو النص الصريح، يقول الشوكاني ملخصا هذه النتيجة: "فاعلم أن النص ينقسم إلى قسمين أحدهما يقبل التأويل وهو قسم من النص مرادف للظاهر والقسم الثاني لا يقبله وهو النص الصريح"[2].

ومـا مـن شك في كون هذه النتيجة التي أشار إليها الشوكاني، والمقسمة للنص بين صريح ومرادف للظاهر، غير منبتة الصلة بما اشتهر من كون الشافعي والباقلاني كانا يطلقان اسم النص على الظاهر لما بينهما من علاقة لغوية، يقول الجويني في البرهان: "فأما الشافعي، فإنه يسمي الظواهر نصوصا في مجاري كلامه، وكـذلك القاضـي أبـو بكر. وهو صحيح في أصل وضع اللغة، فإن النص معناه الظهـور"[3]، وإلى ذلـك أشـار أيضا ابن برهان[4] والمازري[5] والرازي[6]. فالنص

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 204.

(2) إرشاد الفحول، ص 299.

(3) البرهان في أصول الفقه، 1/ 279.

(4) البحر المحيط، 2/ 204.

(5) المصدر نفسه، 2/ 204.

(6) المصدر نفسه، 2/ 204.

إذن هو الظاهر تبعا لما كان عليه الشافعي والباقلاني، وهو النص الصريح الذي لا يقبل التأويل والاحتمال، **الدلالية النهائية التي سيستقر عليها المصطلح بصفة نهائية في التراث الأصولي للمتكلمين.**

وهكذا يبدو أن المفهوم الاصطلاحي لمادة "نصص" انطلق من الدلالة العامة والموسعة، حيث دل على كل ما فهم منه حكم من الأحكام، لينتقل إلى دلالة أقل اتساعا حيث يرادف النصُّ الظاهرَ، وأخيرا إلى الدلالة النهائية حيث يقابل الظاهرَ ولا يرادفُه. كل ذلك في عملية تأويلية للمصطلح قام بها قارئو مؤسس الأصول الشافعي.

ولعل هذا التضييق في المعنى الذي يجسده الانتقال من دلالة اللفظ على المعنى الأكثر عمومية، إلى المعنى العام، فالخاص بحيث تصبح الدائرة المعنوية التي صار اللفظ يدل عليها بعد تطوره أصغر من الدائرة التي كان يدل عليها قبل تطوره"[1] هو من خصائص المصطلح، ومظهر من مظاهر تطوره، ليس مصطلح نص فقط، ولا المصطلح الأصولي لا غير، ولكنه من مظاهر تطور المصطلح باعتباره كذلك.

وإذا كانت هذه الدلالة الاصطلاحية الأخيرة الضيقة التي انتهت إليها كلمة "نص" هي الدلالة المقصودة عند عامة الأصوليين، فكيف حدوها؟

إذا كان الأصوليون المتأخرون قد اتفقوا على أن النص يقابل الظاهر، ويختلف عنه، فإن التعبير اللفظي عن حقيقته شابه كثير من الاختلاف باعتراف الأصوليين ذاتهم الذين أشاروا على لسان الجويني أنه: "قد اختلفت عبارات الأصحاب في حقيقته"[2].

---

(1) مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، الشاهد البوشيخي، القلم ط1، 1413-1993، ص86.

(2) البرهان، الجويني، 1/ 277.

ويمكن تصنيف تلك التعريفات المتنوعة في ثلاثة أصناف:

أولا: النص ضد التأويل والاحتمال

ويدخل في هذا الصنف كل الحدود التي حاولت إبعاد النص عن الاحتمال، ونفي إمكانية التأويل عنه، من مثل قولهم: إن: "**النص ما لم يتوجه إليه احتمال**"[1]، وقولهم هو ما "**لا يحتمل التأويل**"[2]. فالنص إذن عدو للاحتمال، وخصم لدود للتأويل فهو "**لفظ لا يتطرق إليه تأويل**"[3] أبدا، ولم يسم نصا إلا لأنه "**لا يتطرق إليه احتمال**"[4]، وذلك "**معنى وصفنا له بالنص**"[5].

ثانيا: النص يساوي المعنى الواحد

تحت هذا الصنف تنضوي كل التعريفات التي حاولت أن تحصر معنى النص حصرا بحيث تجعل دلالته دلالة أحادية لا تعدد فيها، ومن ثم جاءت واضحة وصريحة، فالنص هو ما يدل "**على معنى لا يحتمل غيره**"[6]، أو بعبارة لا مزيد على وضوحها: إن النص "**هو كل لفظ لا يحتمل إلا معنى واحدا**"[7].

ثالثا: النص استواء الظاهر والباطن

يمثل هذا الصنف من التعاريف التعبير الأكثر دلالة على وضوح هذا النمط من الكلام المسمى بالنص، هذا الوضوح النابع من بروز دلالته،

---

(1) البحر المحيط، 2/ 207.

(2) إحكام الفصول، الباجي، 189.

(3) البرهان، الجويني، 1/ 277.

(4) البحر المحيط، الزركشي، 2/ 204.

(5) إحكام الفصول، الباجي، 189.

(6) نهاية السول، 1/ 208.

(7) شرح اللمع، 1/ 498.

وانكشاف معناه، إلى الحد الذي يصبح فيه هذا المعنى مُعطىً يستفاد من **ظاهر الخطاب (...) من غير حاجة إلى نظر واستدلال**[1]، إذ لا تعارض بين دلالته الظاهرة، ودلالته الباطنة، فالنص كما حده هؤلاء هو **ما استوى ظاهره وباطنه**[2] **فلا إشكال ولا احتمال في المراد**[3] منه. ومن ثم فلا حاجة هناك لتجاوز ما أفاده الظاهر إلى باطن، أو بالأحرى إلى مفهوم مختلف عنه،- **فليس للفظ ظاهر ولا باطن في الحقيقة**[4]- بل ظاهره ينبئ عما قصد به.

إن هذه الأصناف الثلاثة من التعاريف التي أعطيت للنص، على الرغم من الاختلاف الظاهر بينها، فهي لا تميل إلى التعارض الحاد بقدر ما تنحو نحو التضافر والتكامل من أجل الوصول إلى محاصرة المراد من مفهوم النص، والإحاطة بدلالته إحاطة كاملة. ومن ثم الوصول إلى كنه حقيقته بوصفه مصطلحا دالا على مستوى من مستويات الكلام البالغة المرتبة الأعلى من البيان حيث الوضوح والتجلي الذي يصل حد الانكشاف التام، والذي يعطيك معناه من ظاهره دون غوص ولا تعمق، لأنه بعيد كل البعد عن كل شركة أو شبهة: **فالنص ما عرى لفظه عن الشركة، وخلص معناه من الشبهة**[5]، بل هو معنى واحد، لا احتمال فيه **لمعان مختلفة**[6]، ولا مجال فيه لاشتباه معناه على السامع وفقد علمه بالمراد به[7]. إن النص باختصار شديد هو ما كان مفيدا لمعناه وكاشفا له كشفا يزيل الإشكال ووجوه الاحتمال[8] كلها.

---

(1) التقريب والإرشاد، 1/ 432.

(2) البحر المحيط، 2/ 205.

(3) التقريب والإرشاد، 1/ 341.

(4) البحر المحيط، 2/ 205.

(5) المصدر نفسه، 2/ 206.

(6) التقريب والإرشاد، 1/ 330.

(7) المصدر نفسه، 1/ 330-331.

(8) المصدر نفسه، 1/ 328-329.

ندرة النص/ النص بين العدم، والندرة، والكثرة.

إن هـذه الـسمات والخـصائص أو الـشرائط الـتي خُـصَّ بهـا الـنص، والاخـتلاف في التعاطـي معهـا، وكيفية وضوابط الوصول إليها، ومن ثم تحديد المـراد مـنها جعلـت المتعاطين للأصول يختلفون أيضا حول النص بين الوجود والعـدم، والكثـرة والـندور فـصار الصائرون[1]، وأعتقد كثير من الخائضين في الأصـول عزة النصوص[2]، ليس في القرآن وحده، وإنما في السنة أيضا. وأبعدوا حتـى لا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى[3]، وإلى الحد الـذي قالوا: إنه في الكتاب لا يوجد إلا قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص/ 1] و﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح/ 29][4] مـن النـصوص. وعلى نفس المنوال قضوا بندور **النصوص في السنة**[5] أيضا، حتى عدوا أمثلة معدودة محدودة منها: قـوله ﷺ لأبـي بـردة بـن نـيار الأسـلمي في الأضحية، لما ضحى ولم يكن على الـنعت المـشروع: تجـزئك ولا تجـزئ أحدا بعدك[6]. وقوله عليه السلام: أغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها[7][8].

لا شـك أن مـا جعلـهم يذهـبون هـذا المذهب، ويُبعدون فيه، هي تلك الـسمات الـتي تـضمنتها حـدودهم وتعريفاتهم للنص. لقد أدركوا أنه بناء على

(1) البحر المحيط، 2/ 208.

(2) البرهان في أصول الفقه، 1/ 278.

(3) المصدر نفسه، 1/ 278.

(4) البحر المحيط 2/ 208.

(5) البرهان،1/ 278.

(6) رواه الإمام أحمد والبخاري ومسلم، نيل الأوطار 7/ 87.

(7) إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري، شهاب القسطلاني، 7/ 214.

(8) البرهان، 1/ 278.

تلـك الـسمات سيكون من العسير العثور على نصوص، ذلك مضمون ما أشار إلـيه الغزالي في المنخول نقلا عن الأصوليين بإطلاق. لقد تيقن- كما تيقن غيره مـن الأصوليين- بعد استعراض تلك التعاريف والحدود أنه من المستبعد العثور علـى كـلام بهذه الخصائص، فقال، كما: قال الأصوليون: لا يوجد على مذاق هذا الحد في نصوص الكتاب والسنة إلا ألفاظ معدودة[1].

وينسب هذا الرأي القائل بعزة النصوص وندورها إلى أبي علي الطبري فقد حكى القاضي أبو الطيب الطبري عن أبي علي الطبري أنه قال: يعز وجود الـنص إلا أن يكـون كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ [الأنفال/ 65] و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص/ 1][2].

ولأن الـنص بتلك الـسمات وتلك الشروط، فلم يكن غريبا أن يوجد موقـف أكثـر بعـدا مـن سـابقه، موقـف مـن لم يكـتف بالقـول بعزة النصوص ونـدرتها، بـل ذهـب إلى إنكـار وجـودها أصـلا، فقـد قـال أبو محمد بن اللبان الإصبهاني لا يوجد النص أصلا[3].

مقابـل هذين الرأيين أو الموقفين هناك موقف ثالث رأى أن النص ليس موجـودا فحـسب وإنمـا موجـود، وموجـود بكثـرة أيضا. فقد ذهب الباجي في إحكـام الفصول إلى أن الذي عليه جمهور الناس من أصحابنا وغيرهـم أنه يوجد كـثيرا[4]، وإلى الـرأي نفـسه تقـريبا يذهب الجويني في البرهان الذي اعتبر القول بالندور قول من لا يحيط بالغرض[5] من مفهوم النص.

---

(1) المنخول، أبو حامد الغزالي، تح، محمد حسن هيتو، دار الفكر دمشق، ط 2، 1400، ص 165.

(2) البحر المحيط، 2/ 206.

(3) إحكام الفصول، الباجي، ص 189.

(4) المصدر نفسه، ص 189.

(5) البرهان في أصول الفقه، 1/ 278.

إذا نحن تجاوزونا الرأي المتطرف القائل بانعدام النص لشذوذ هذا الرأي وتفرده، فإنه من غير الممكن القفز على الأسباب الكامنة وراء هذا الاختلاف القائم بين الطرفين الآخرين: القائلين بعزة النصوص، والذاهبين إلى كثرتها ولا سيما وأن كليهما لا يعترضان على السمات الأساسية للنص بوصفه دالا على أعلى مستويات الوضوح والتجلي، متمنعا عن "التأويل" و"الاحتمال" و"الشركة" و"الشبهة".

أسباب الاختلاف حول النص بين الندرة والكثرة:

ولعل التوقف عند الشروط التي حددها المعتزلي قاضي القضاة عبد الجبار للنص ومناقشتها تمكننا من الوقوف على بعض أسباب الاختلاف بين الموقفين: الموقف القائل بندرة النص، والموقف الذاهب إلى كثرته.

يلخص عبد الجبار شرائط النص في ثلاثة[1]:

أولاها: "أن يكون[النص] كلاما[2]. أي تعبيرا لفظيا لأن "قولنا "نص" عبارة عن الأقوال"[3]، ولأن "دلالة العقول والأفعال لا تسمى نصوصا"[4].

ثانيها: "أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه"[5]، فإن "كان نص في عين واحدة وجب أن لا يتناول ما سواها، وإن كان نصا في أشياء كثيرة وجب أن لا يتناول ما سواها"[6].

---

(1) هاته الشرائط ينسبها صاحب البحر المحيط الزركشي للقاضي عبد الجبار (البحر المحيط، 2/ 205) بينما ذلك لا يبدو واضحا في المعتمد (1/ 295) وكأنها لأبي الحسين البصري صاحب المعتمد.

(2) المعتمد في أصول الفقه، 1/ 295.

(3) المصدر نفسه، 1/ 295.

(4) المصدر نفسه، 1/ 295.

(5) المصدر نفسه، 1/ 295.

(6) البحر المحيط، 2/ 205.

ثالثها: أن تكون إفادته لما يفيده ظاهرا غير مجمل[1].

لعل الشرط الثالث والأخير من شروط القاضي عبد الجبار يجسد القسم الأساسي المشترك بين الفريقين المختلفين حول النص، أو الإطار العام الذي لا يكاد يخرج عنه الأصوليون، فكلهم يشترطون أن تكون إفادة النص لما يفيده ظاهرة واضحة بعيدة عن الغموض والإجمال. غير أن فهم مقتضيات هذا الشرط من قبلهما يختلف، ونظرة كل منهما له تتمايز، إذ الإشكال يكمن في فهم حدود هذا الوضوح وكيفياته. فهل وضوح النص وانكشافه ينبغي أن يشمل كل ما تناوله الخطاب أم هو ينحصر في الجهة التي تناولها النص فحسب؟ أو بتعبير أكثر وضوحا هل النص ليكون كذلك ينبغي ألا يحتمل التأويل من جميع الوجوه، أو من وجه واحد فقط؟ وأي احتمال هو المقصود بالرفض؟ الاحتمال القريب فقط أم البعيد أيضا؟ وهل تخلو اللغة من الاحتمال تماما؟

هل وضوح النص وانكشافه تجسده اللغة بمعناها الضيق، أي التجسيد اللفظي السطحي المنفصل عن مقامه وسياقه وقرائنه؟ أم تجسده اللغة في أفقها الخطابي حيث دور السياق والمقام والقرائن دور حاسم؟ وما حدود السياق والمقام والقرائن إن كان لها دور وما المقصود بها؟

لا ريب أن محاولة الإجابة عن هاته الأسئلة، ستقربنا من رؤية ملامح وقسمات ذلك الموقف المختلف وتلك النظرة المتمايزة، وتوقفنا أيضا على خلفيات وأسباب الاختلاف حول ندرة النصوص أو كثرتها.

وستتم هاته المحاولة من خلال العنصرين التاليين:

---

(1) المعتمد في أصول الفقه، 1/ 295.

1- النص احتمال من جهة واحدة

من بين الأسباب التي يبدو أنها كانت وراء اختلاف الأصوليين حول كمية حضور النص في الخطاب الإلهي، ما رآه البعض من ضرورة ابتعاد النص عن الاحتمال ابتعادا يشمل كل الوجوه، وإلا لم يسم نصا.

لعل هذا الشرط الصعب هو ما دعا القاضي عبد الجبار إلى الرد بجعل الشرط الثاني من شرائط النص عنده أن لا يتناول النص إلا ما هو نص فيه، وأنه ليس من الضروري أن يشمل كل الوجوه. وإنه من دون شك- كما هو واضح- السبب نفسه الذي دعا الباجي- وهو أحد القائلين البارزين بكثرة النص- إلى الاعتراض على هذا الشرط قائلا: "وهذا غير صحيح، لأنه ليس من شرط النص ألا يحتمل التأويل من جميع الوجوه، وإنما من شرطه ألا يحتمل التأويل من وجه ما، فيكون نصا من ذلك الوجه، وإن كان عاما أو ظاهرا أو مجملا من وجه آخر"[1]، فقول الله سبحانه وتعالى في سورة البقرة: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة/ 232] لا يمكن اعتباره نصا إلا في العدد الذي يحدد عدة المرأة غير الحامل المتوفى عنها زوجها، وهو أربعة أشهر وعشرا، أما ما عدا ذلك من هذه الآية فلا يدخل تحت النص.

2- المقصود بالنص/ المقصود بالقرائن

يعترض الجويني بقوة على من ذهب إلى ندرة النصوص، ويشتد عليهم في النكير إلى الحد الذي يسلب فيه عنهم "صفة الاختصاص" إذ لم يعتبرهم

---

[1] إحكام الفصول، الباجي، ص 189.

أصـوليين حقيقـيين، وإنما فقـط خائضون في الأصول"متهما إياهم بعدم القدرة علـى إدراك المقـصود مـن النص: "ثم اعتقد كثير من **الخائضين في الأصول عزة النصوص (...) وهذا قول من لا يحيط بالغرض من ذلك**"[1]. فما الغرض الذي لم يحط به هؤلاء؟ وما المقصود بالنص عند الجويني؟

يجـيب أبو المعالي بعد ذلك مباشرة: "والمقصود من النصوص الاستقلال بإفـادة المعانـي علـى قطـع، مـع انحـسام جهـات الـتأويلات، وانقطـاع مسالك الاحتمالات"[2]. فهل خالف المخالفون للجويني ما ذهب إليه ههنا؟

لا يكـاد المتتبع للتعاريف التي أعطيت للنص يعثر من بينها على تعريف يخالـف هـذا الـذي ذهـب إلـيه الجويني، فقد كان ديدن الخائضين في هذا الأمر، وهم يحاولون الإحاطة بمفهوم النص التـأكيد على نفي التأويل والاحتمال عنه. فأين الاختلاف؟ وأين مكمنه إذن بين الجويني ومن ذهب مذهبه وبين مخالفيهم؟

يمكـن الادعـاء أن الاخـتلاف يكمـن في طبيعة هذه المعاني المقطوع بها، وكيفية وشرائط الوصول إلى هذه الدلالات التي تنحسم فيها جهات التأويلات، وتـنقطع فـيها مـسالك الاحـتمالات حتـى يـصبح الـنص نـصا شـفافا يستوي المخاطَب في فهمه مع من أصدره، فكأنما هي ذات واحدة من أصدرت الخطاب ومن تلقته.

أو لعـل الاخـتلاف- بتعـبير آخـر أكثـر وضوحا واختصارا- يكمن في النظـر إلى طبيعة هذا الفعل اللغوي المعتبر نصا، هل يسمى كذلك باعتبار قرائنه وسياقاته أو من دونها؟

---

(1) البرهان في أصول الفقه، 1/ 278- 279.

(2) المصدر نفسه، 1/ 278- 279.

قد يكون من باب التذكير التنويه بإحدى أساسيات إدراك اللغة عند الأصوليين التي تم استخلاصها في الفصول السابقة والمتمثلة في أن الفعل اللغوي لا يمكن تصوره وإدراكه بله فهمه بعيدا عن سياقه ومقامه. ولم تغب هاته البديهية عن أذهان الأصوليين وهم يحاولون الإحاطة بمفهوم النص، ولا سيما وأن المراد من النص عندهم جميعا- لا أعني غير المتكلمين منهم- وعلى اختلاف تصوراتهم له هو الوصول إلى أقصى مستويات الإبانة والإفصاح وأعلى درجات الشفافية والقطعية في إفادة المعنى.

من ثم فإنه ليس من المستغرب أبدا أن يلح دعاة كثرة النصوص على دور السياق والمساق في تحديد طبيعة الفعل اللغوي، منبهين على ضرورته لحسم المراد الذي تدل عليه الأقاويل، ومن ثم الوصول إلى هذا المستوى من البيان الذي هو النص، يقول أحدهم: "واعلم أنه قد يتعين المعنى ويكون اللفظ نصا فيه بالقرائن و السياق لا من جهة الوضع"[1]. كما أنه من غير المستغرب أيضا أن لا يكتفوا بالنص على ذلك فحسب، بل يحاولوا أكثر من ذلك إثبات ذلك والتدليل عليه من خلال الأقاويل التي اعتبروها نصا. ومن الأمثلة على ذلك توقفهم عند قول الرسول ﷺ: "فلا إذن"[2] جوابا على من سأل "عن بيع الرُّطَب بالتمر"[3] هل يجوز أم لا يجوز؟

---

[1] مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، تح محمد علي فركوس، المكتبة المكية، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1419- 1998، ص433.

[2] ونص الحديث كما في مسند أحمد، كتاب مسند العشرة المبشرين بالجنة، رقم الحديث 1470: "حدثنا سفيان عن إسماعيل بن أمية عن عبد الله بن يزيد عن أبي عياش قال: سئل سعد عن بيع سلت بشعير أو شيء من هذا فقال سئل النبي ﷺ عن تمر برطب فقال تنقص الرطبة إذا يبست؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذن".

[3] مفتاح الوصول، 433.

لقـد ذهـب هـذا الفريق إلى أن قوله: "**فلا إذن**" نص في عدم إفادة الجواز معتمدين في ذلك على السياق إذ: "أن جوابه ﷺ إنما يطابق سؤال السائل إذا كان المعنى: **فلا يجوز**"[1]، لأنه "إنما سئل عن الجواز"[2]. إن هذا المعطى السياقي، إضافة **لقـرينة التعليل بالنقص**"[3]- كما سماها التلمساني- التي بنى عليها الرسول ﷺ الحكـم والمتمـثلة في سؤاله عليه السلام مستَفْتيه "أينقص الرُّطَب إذا يـبس؟"[4]، وإجابـة المسؤول له بالإثبات، كل ذلك يوجب القطع بالمرادبأن لا يجوز[5]، لأن النقص لا يكون مناسبا للجواز[6].

إن هـذا الحكـم المتوصـل إليه ، وهو عدم جواز بيع الرُّطب بالتمر، بناء علـى اعتـبارهم قـول رسـول الله ﷺ: "فـلا إذن" نـصا، خالفتهم فيه الحنفية التي ذهـبت إلى أن قـول الرسـول- ﷺ- "**فـلا إذن**" قابـل للاحـتمال إذ إنه "لا يتم إلا بحـذف"[7] ومـن ثم "فقد يكون معناه: **فلا يجوز إذن**"[8]، كما يمكن أن "يكون معناه **فلا بأس إذن**"[9].

ولا شـك أن الاخـتلاف في اعتـبار الـسياق وتقديـره كـان وراء هـذا الاختلاف في فهم النص، وتحديد طبيعته من حيث الوضوح والخفاء، من حيث القطعـية والاحـتمال، ومن ثم الاختلاف في تقدير الحكم الفقهي. ولا ريب أن

---

(1) المصدر نفسه، 434.

(2) مفتاح الوصول، 434.

(3) المصدر نفسه، 434.

(4) المصدر نفسه، 433.

(5) المصدر نفسه، 434.

(6) مفتاح الوصول، 433..

(7) المصدر نفسه، 434.

(8) المصدر نفسه، 434.

(9) المصدر نفسه، 434.

اعتبار دعاة كثرة النصوص لدور السياق والقرائن وتقديرهم لهما تقديرا متميزا، هو ما رقى عندهم قوله ﷺ: "فلا إذن" إلى مستوى "النصوصية".

إذا كان الاهتمام بدور السياق والقرائن والإلحاح على ذلك أمرا طبيعيا، بل مطلوبا عند فريق أراد أن يوسع دائرة النصوص ويكثر من عددها، إلى الحد الذي جعل السياق والقرائن مكونا من مكونات النص اللصيقة به وغير المنفصلة عنه. فإن القائلين بندرتها- هم أيضا- لم يقصوا دور السياق في تعاملهم مع الأقاويل المعتبرة نصوصا عندهم، ويكفي تأمل النصوص التي عدوها كذلك ليتضح الأمر، فقول الرسول ﷺ {تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك}- وهو من النصوص القليلة التي اعتبرها هؤلاء نصا- نص غير واضح من دون الاعتماد على معرفة مسبقة بسياق هذا النص ومقامه وظروفه، من دون معرفة المخاطَب و ما صدر منه من عدم تضحيته "على النعت المشروع"[1] والمتمثل في ذبحه لأضحيته قبل الإمام.

إذا كان الأمر كذلك فما بال أبي المعالي الجويني، وهو يرد على القائلين بعزة النصوص، وبعد الإشارة إلى صعوبة الوصول إلى النص بوصفه كلاما يتميز بأعلى درجات الشفافية والقطعية، ينبه على أن ذلك "وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصيغ ردا إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية"[2]؟. فهل يعني الجويني أن المختلفين معه الذين لم يروا هذه الكثرة، فقالوا بندرة النصوص لم يعتبروا السياق والقرائن في تحديد مفهوم النص؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يستقيم هذا مع ما ادعيناه من اتفاق كل الأصوليين على دور السياق والقرائن في إدراك الفعل اللغوي وفهمه، ومن بينه- بداهة- الفعل اللغوي المعتبر نصا؟

---

(1) البرهان في أصول الفقه، 1/ 278.

(2) البرهان في أصول الفقه، 1/ 278- 279.

ليس هناك من حل لهذا الإشكال سوى اختبار فهم كل واحد من الطرفين المختلفين لما يقصدانه بالسياق والقرائن، فلا شك أن مكمن الاختلاف وعلته ترجع إلى فهم كل منهما لهما. وليكن الانطلاق لإنجاز ذلك من العبارة الأخيرة من نص الجويني السابق: "**فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية**". فهي تجسد- فيما يبدو- مفصل الاختلاف بين الفريقين: بين القائلين بندرة النص، والقائلين بكثرته.

إن هاته العبارة رد على القائلين بعزة النصوص، وفي الوقت نفسه بيان لسبب هذه الكثرة المدّعاة. فالنصوص- كما يرى الجويني ومن ذهب مذهبه- كثيرة بسبب ما **يحيط بها ويحف من قرائن حالية ومقالية**.

يضطرنا هذا الذي نرومه- اختبار مفهوم الفريقين للقرائن- إلى العودة إلى الشرط الأول من شروط النص عند عبد الجبار. لقد اعتبر هذا الأصولي المعتزلي أن من شرائط النص الأساسية أن يكون كلاما وقولا، أي فعلا لغويا لفظيا لا غير، نافيا أن تكون "**لدلالة العقول والأفعال**"[1] أي علاقة بالنص.

لعل هذا الشرط هو ما دفع شارحه أبا الحسين البصري إلى الإلحاح في المعتمد على ضم لفظة "كلام" إلى تعريف النص حيث قال: "فإذا ثبت أن هذا هو المعقول من النص وجب بأن يحد بأنه **كلام** تظهر إفادته لمعناه، لا يتناول أكثر مما قيل: إنه نص فيه"[2] أو إضافة أصوليين آخرين للحد كلمة "لفظ": "أما النص قيل في حده أنه **اللفظ** المفيد الذي لا يتطرق إليه احتمال"[3].

إن الإصرار على إلحاق لفظة "كلام" أو كلمة "لفظ" بحد النص، إصرار على إبعاد النص عن كل ما يمكن أن يضاف إليه مما ليس من طبيعته اللفظية،

---

(1) المعتمد في أصول الفقه، 1/ 295.

(2) المعتمد في أصول الفقه، 1/ 275.

(3) المنخول ص 165.

مثل أدلة العقول كالقياس أو أدلة الأفعال كبيان الرسول ﷺ لبعض الفرائض. والبيان كما هو معلوم قد يقع بالقول تارة ويقع **بالفعل**[1] تارة أخرى.

ويتضح هذا الأمر جليا من خلال تعليل الرازي سبب النص على لفظة "كلام" في الحد. فهو يصرح بعد تعريفه التالي للنص: "النص وهو كلام تظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر منه"[2]. يصرح: "واحترزنا بقولنا **كلام** عن أمرين:

أحدهما أن أدلة العقول والأفعال لا تسمى نصوصا.

وثانيهما: أن المجمل مع البيان لا يسمى نصا لأن قولنا نص عبارة عن خطاب واحد دون ما يقترن به. ولأن البيان قد يكون غير القول، والنص لا يكون إلا قولا"[3]

إن شرط النص "بالقولية" يكشف لا شك عن طبيعة فهم هؤلاء القائلين بندرة النص لحدود السياق والقرائن في تحديد طبيعة النص. إن القرائن والسياق أمور معتبرة بل وأساسية بحيث لا يمكن تجاهلها أو تجاوزها في أي فعل لغوي مهما بلغت درجة وضوحه وارتفعت في البيان والانكشاف. وليس هذا بالأمر المستغرب الشاذ، ذلك أن الخطاب العلمي المحض ذاته، وهو الذي جعل أحد أهدافه الأساسية البحث عن "لغة دقيقة من صنف اللغة الرمزية"[4]، يؤكد المختصون، أنه "لا يوجد نمط من الصورنة **يستطيع إلغاء العناصر المقامية كلية**"[5] إذ "اللغة الصورية ذاتها كرسوم وعلامات وعلاقات لا تخلو من الاعتبارات

---

(1) إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي، ص302.

(2) المحصول، فخر الدين الرازي، تح، طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، الرياض، 140، ط1، 3/ 228.

(3) المصدر نفسه، 3/ 228.

(4) الاستدلال والبناء، بحث في خصائص العقلية العلمية، بناصر البعزاتي. المركز العربي الثقافي، دار الأمان، الرباط، ط1، 1999، ص 42.

(5) الاستدلال والبناء، بحث في خصائص العقلية العلمية، ص42.

المقامية[1]. إن المختصين في هذا النوع من الخطاب الرمزي المعتبر مثالا للدقة والشفافية يؤكدون أنه **لا يمكن إلغاء كل العناصر المقامية** من العلوم الرياضية فكيف يمكن إلغاؤها من العلوم الطبيعية[2]. إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لهذا النوع من الخطابات فما بالك بلغة التواصل والإبلاغ.

لكن القول بضرورة القرائن في تحديد طبيعة النص، لأنها أمر لامناص منه، ولا فكاك عنه لأي فعل لغوي، بل وغير لغوي أيضا، كما تمت الإشارة إلى ذلك في النصوص السابقة عن الخطاب العلمي، يفرض في الوقت نفسه، وحتى يتميز هذا المستوى من الخطاب عن غيره من المستويات أن لا تخرج هذه القرائن عن طابعها اللغوي المقترن باللفظ لتتعدى ذلك فتصبح قرائن عقلية كالقياس، أو قرائن فعلية كبيان الرسول لبعض الآيات التي جاءت مجملة في معناها.

ولذلك، وانسجاما مع هذا الشرط، فليس لنا أن نستغرب منهم اعتبار قول الرسول ﷺ لأبي بردة بن نيار الأسلمي: {تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك} نصا- كما رأينا ذلك سابقا- في الوقت الذي يرفضون فيه أن يعتبروا ما تشير إليه الآية الكريمة ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء/ 23] من تحريم للضرب ومنعه نصا، إذا نحن أدركنا أن علة هذا الرفض عندهم هو اعتبارهم لهذه الدلالة الأخيرة دلالة عقلية تتجاوز الإطار اللغوي القولي الكلامي، لأن هذه الدلالة بحسبهم دلالة قياسية فالأمة- كما أشار صاحب المعتمد- قد عقلت... من قول الله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ..﴾ [الإسراء/ 23] المنع من ضربهما. ولم

---

(1) المرجع نفسه، ص 42.

(2) مفتاح الوصول، ص 434.

تعقل ذلك إلا قياسا[1]. فهذا المعنى معنى قياسي ولا معنى للقياس سواه[2]. بل أكثر من ذلك، فإنهم قد ذهبوا إلى ترتيب هذا النوع من الكلام في المرتبة الأولى من مراتب القياس[3]، وجعلوه قياسا جليا ونسبوا ذلك للشافعي، محتجين بأن التأفيف في اللغة غير موضوع للضرب والشتم؛ فوجب أن يكون المنع من ذلك معلوما من طريق المعنى والقياس[4].

غير أن مخالفيهم ممن ذهبوا إلى كثرة النصوص أكدوا على أن المنع من ضربهما معلوم باللفظ، لا من جهة القياس[5]، مدّعين أن الاحتجاج بكون التأفيف غير موضوع في اللغة للضرب غلط لأنا لا نقول: إن لفظ التأفيف موضوع للضرب في اللغة وإنما نقول :إنه يُفهم ممن نطق به على هذا الوجه المنع.... ولذلك يَسمَع اللفظَ الجماعةُ فيفهمون المراد منه دون استعمال قياس، كما يفهمونه من المنصوص عليه[6]، مذكرين أن هذا النوع من الكلام فحوى خطاب، والفحوى لا استقلال لها، وإنما هي مقتضى لفظ على نظم ونضد مخصوص[7]، منوهين إلى أن الآية قد وردت في سياق الأمر بالبر، والنهي عن العقوق، والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء/ 23] فكان سياق الكلام مفيدا تحريم الضرب العنيف

---

(1) المعتمد في أصول الفقه، 2/ 226.

(2) المنخول، ص 333.

(3) المنخول، ص 333.

(4) قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع وهو الصحيح لأن الشافعي سماه القياس الجلي. إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص 510.

(5) المعتمد في أصول الفقه، 2/ 239.

(6) إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص 510.

(7) البرهان في أصول الفقه، 1/ 277.

ناصا، وهو ملتقى من نظم مخصوص"[1]، ولذلك "فالفحوى آيلة إلى معنى الألفاظ"[2].

إن الفحوى بحسب هذا الاختيار، ليست فعلا عقليا منفصلا عن الخطاب اللغوي اللفظي، بل إنها من مقتضياته الناتجة عن طبيعته النظمية، لأنها دلالة سياقية مرتبطة بفعل لغوي منجز في سياق معين، محفوف بقرائن ذات طبيعة لغوية محضة.

ولعل هذا الذي ذهب إليه هؤلاء، يكاد يكون هو الموقف الذي اتخذه قاضي القضاة قبل ذلك، فقد رأى أستاذ أبي الحسين البصري (على خلاف تلميذه) أن المنع من ضربهما معقول من جهة اللفظ، لا من جهة القياس[3]، ذاهبا إلى أنه "لابد من اعتبار عرف أهل اللغة في ذلك"[4].

وكيفما كان الأمر، سواء اعتبرنا أن دلالة الآية على تحريم الضرب ومنعه دلالة قياسية تحتاج إلى استنباط بالرأي[5] واستعمال للعقل وإوالياته، أو دلالة لغوية سياقية يدركها "كل من له بصر في معنى الكلام لغة"[6]، فإن المتفق عليه أن تلك الدلالة فحوى خطاب. وقد رأى القائلون بعزة النصوص أن النص "لا يرد عليه الفحوى، فهو مفهوم النص وفائدته، فلا يسمى نصا"[7]، لأنه لم "يدل بصريحه على المنع من ضربهما"[8]، "فليس في لفظه ذكر الضرب (...) إنما

(1) المصدر نفسه، 1/ 277.
(2) المصدر نفسه، 1/ 277.
(3) المعتمد في أصول الفقه، 2/ 254.
(4) المصدر نفسه، 2/ 254.
(5) أصول السرخسي، 1/ 241.
(6) المصدر نفسه، 1/ 241.
(7) المنخول، ص 165.
(8) المعتمد في أصول الفقه، 1/ 150.

يـدل مـن جهـة الفحوى[1]، أو أن هذا النوع من أنواع الأقاويل- كما سيوضح ذلـك ابن رشد في رؤية تحاول تجاوز الاختلاف بين الفريقين- إنما تدل من جهة القـرائن لا مـن صيغها[2]. وقد اعتبر دعاة عزة النصوص هاته القرائن خارجة عـن طبيعة اللغة لأنها قرائن عقلية، وقد نفوا علاقة النصوص بوصفها نصوصا قولية مع كل ماعداها خارج الإطار اللغوي سواء كان قرينة عقلية كالقياس، أو قرينة فعلية كبعض بيانات الرسول ﷺ.

وإذا كان أمر رفضهم القرينة الأولى قرينة العقل، كما اعتبروها، قد تأكد مـن خـلال رفـضهم اعتـبار دلالة منع الضرب وتحريمه في قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾ [الإسـراء/ 23] نـصا، فـإن مـا يـؤكد رفـضهم للقرينة الثانية قرينة الفعـل، هـو مـا ذهبوا إليه من كون قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾ نص في إفادة الوجوب[3]، **لكنه ليس كذلك في إفادة الصلاة**[4]. لأن إفادته للصلاة لا تتم إلا بـشيء آخـر اعتـبروه خارجـا عـن النص، هو بيان الرسول ﷺ. و ولا يجوز أن يسمى مع البيان نصا[5]، لأن البيان قد يكون غير لفظ[6]، كما هو في حال هذه الآية حيث تم البيان من الرسول الكريم بالفعل... كفعله لأعداد ركعات الصلاة المفروضـة وأوصـافها[7]. وقـد اشـترطوا- كما رأينا- أن النص ينبغي أن يكون

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 150.

(2) الضروري في أصول الفقه، ص102.

(3) المعتمد في أصول الفقه، 1/ 295.

(4) البرهان في أصول الفقه، 1/ 295.

(5) المصدر نفسه، 1/ 295.

(6) المصدر نفسه، 1/ 295.

(7) أصـول الجـصاص، أبـو بكـر الجصاص، تح، د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 1420- 200،1/ 252.

قولا لا غير. ولأن البيان النبوي بيان لم يتم بالقول، فهو لا يمكن أن يكون قرينة مقبولة ترقى بالآية إلى مستوى "النصوصية" في إفادة الصلاة، وإن كانت تحتل هاته المكانة في إفادة وجوبها. فلا قرائن معتبرة إذن عند القائلين بعزة النصوص غير القرائن اللغوية المحضة.

إذا كان هذا الفريق- كما اتضح- قد حصر القرائن التي تسهم في تحديد النص في القرائن اللغوية اللصيقة بالفعل اللغوي المعتبر كذلك، واستبعد ما عداها، فإن القائلين بكثرة النصوص بعد إلحاحهم على دور السياق والقرائن في تحديد طبيعة النص وهويته، وسعوا النظر إلى القرائن بحيث جعلوها تشمل إضافة للقرائن اللغوية قرائن أخرى: "**وقد تكون القرينة إجماعا واقتضاء عقل أو ما في معناهما**"[1]. فقد رأى هؤلاء أن اللفظ وحده، لا يمكنه أن يحسم المعنى بإبعاد الاحتمال عنه، ومن ثم إمكانية التأويل شرطي "النص" اللذين بهما يُبنى بناؤه المتميز: "ولو رددنا إلى تتبع اللفظ، فليست جهات الإمكان منحسمة على ما استشهد به هؤلاء في **التنصيص**"[2]. ولذلك فإن معنى قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ**﴾ [الإخلاص/ 1] المشير إلى التوحيد- وهو من الأقوال القليلة جدا المعتبرة نصا عند مخالفيهم- لم يتضح- كما ادعوا- بمجرد اللفظ، في انفصال عن القرائن، وإنما بتعضيد من قرينة العقل: إنما استد التأويل في الآية التي متضمنها التوحيد لاعتضادها **بمقتضى العقل**"[3].

---

(1) البرهان في أصول الفقه، 1/ 279،278.

(2) المصدر نفسه، 1/ 278- 279.

(3) البرهان في أصول الفقه، 1/ 278- 279.

إن الاختلاف بين الفريقين: دعاة كثرة النصوص، والقائلين بندرتها، يكمن إذن في اختلاف النظر إلى طبيعة المؤثرات المقبولة في تحديد النص، اختلاف في النظر إلى القرائن، بين موسع لها وحاصر لها.

وإذا كان المضيق لهذه القرائن، يحد من النصوص ويضيق مجالها حتى لا يكاد يعد منها إلا نصوصا نادرة تعد على أصابع اليد، فإن الموسعين لمجالها يخشى أن يصل بهم الأمر إلى القضاء على كل تمايز بين مستويات النصوص، إذ يمكن دائما لمن أراد، أن يجد (أو يخلق) من القرائن ما يصل بالنص إلى ما يجعله واضحا ومكشوفا، ما دامت كل القرائن ممكنة حتى قرينة الإجماع "وقد تكون القرينة إجماعا واقتضاء عقل أو ما في معناهما"[1].

إن هذه الخشية من أن تصبح مستويات القول اللغوي مستوى واحدا، أو الخوف على الأقل من أن تمحي كثير من الفوارق بين النصوص، يسوغه ما نجده عندهم من رغبة في تكثير وتقوية جانب النص على حساب غيره من أنواع الخطاب ومستوياته، هاته الرغبة التي تجسدها أقوال من مثل قولهم: "وإذا نحن خضنا في باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين، استبان للطالب الفطن أن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص"[2].

على الرغم من هذا النقاش حول كثرة النصوص وندرتها، فإن الذي استقر عليه جمهور الأصوليين وسارت عليه ممارستهم التطبيقية، هو النظر إلى الفعل اللغوي نظرة متوازنة، فلم ينظروا إلى النص تلك النظرة التي ضيقت مجاله إلى الحد الذي جعلته أمثلة محصورة العدد لا تتجاوز أصابع اليد، في الوقت نفسه الذي لم يوسعوا ذلك التوسيع الذي يميع الفوارق ويقضي على التمايزات.

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 278، 279.

(2) المصدر نفسه، 1/ 287.

إن الخطاب الواضح مستويات أو بالأحرى مستويان اثنان لا يجب الخلط بينهما، أو تغليب أحدهما على الآخر إلى حد نفي أحدهما وإقصائه. والنص مثار النقاش ومحوره موجود وجودا لا يمكن اختزاله في أمثلة بعينها يمكن أن نعددها كلما أردنا. تلك هي النتيجة التي آلت إليها نقاشات الأصوليين و اطمأنوا إليها أخيرا، بعد جدال طويل.

الغزالي وابن رشد، ومحاولة تجاوز الخلاف:

وتمثل محاولة الغزالي، ومُختصر كتابه ابن رشد، إجابة من الإجابات المهمة التي حاولت حل التناقض والتنافر بين الفريقين المختلفين، ومن ثم خلق التوازن الذي تحدثنا عنه في النظر إلى الفعل اللغوي المعتبر نصا. لقد سعت هاته المحاولة أن تكون وسطا بين طرفين اثنين؛ طرف ضيق وأبعد في ذلك حتى لم يعد من النصوص إلا ألفاظ معدودة استقلّها الأصوليون فعبروا عن ذلك الإحساس بقولهم على لسان الغزالي: "ثم قال الأصوليون لا يوجد على مذاق هذا الحد في نصوص الكتاب والسنة إلا ألفاظ معدودة"[1]، وطرف آخر وسع وأبعدَ في ذلك حتى ظن **أن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص**"[2].

لقد قامت هاته المحاولة بداية على تقسيم النص قسمين اثنين: نص بلفظه ومنظومه، ونص بفحواه ومفهومه، يقول الغزالي: "والنص ضربان ضرب هو نص بلفظه ومنظومه (...) وضرب هو نص بفحواه ومفهومه"[3]، أو بتعبير ابن رشد، نص من جهة الصيغة ونص من جهة المفهوم[4].

---

(1) المنخول، ص 165.

(2) البرهان في أصول الفقه، 1/ 287.

(3) المستصفى، 1/ 335.

(4) "النص المستعمل في هذه الصناعة يعنى به صنفان: أحدهما ما كان نصا من جهة الصيغ، والثاني ما كان نصا من جهة المفهوم"، الضروري في أصول الفقه، ابن رشد، ص 102-103.

إن هذا التقسيم ليس مجرد تصنيف للنص مختلف عما سبقه، تقسيم استدعته ضرورة التنظيم ليس إلا، بل تصنيف اقتضته الرغبة في الإجابة على الإشكال المطروح سابقا بين الداعين إلى كثرة النصوص، والقائلين بندرتها تلك الندرة التي يكاد يغيب معها النص. ذلك أن القول بنوعين للنص من بينهما نص بالفحوى، يعتبر حسما في قضية كانت مثار جدل كما رأينا بين الفريقين. فبهذا التصنيف أصبحت الفحوى مثلها مثل غيرها من أنواع النصوص المعتبرة كذلك. وهذا من دون شك بعض ميل نحو القائلين بكثرة النصوص، وتوسيع واضح لمجال النص، وتكثير لعدده في الممارسة اللغوية.

غير أن هاته المحاولة وإن كان قد حسمت في الفحوى، فاعتبرتها نصا مثلها مثل النص المنطوق، فإنها لم تقبل ذلك التوسع في القرائن الذي ذهب إليه دعاة كثرة النصوص مائلة بذلك نحو القائلين بندرة النصوص بعض الميل حيث رأت أن الكلام إن كان نصا لا يحتمل، كفى معرفة اللغة[1] به. بخلاف القول الذي يتطرق إليه الاحتمال فإنه "لا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ"[2].

لكن القبول بالمفهوم النص هو قبول بالقرائن، أليس يدل هذا النوع من الكلام الذي هو الفحوى من جهة القرائن كما ذهب إلى ذلك ابن رشد[3] ملخص كتاب الغزالي المستصفى، وتابعه في تقسيم النص إلى نص بالصيغة ونص بالمفهوم، فكيف يقول الغزالي إذن: إن النص تكفي فيه اللغة وغيره يحتاج

---

(1) المستصفى، 1/ 339.

(2) المصدر نفسه، 1/ 339-340.

(3) الضروري في أصول الفقه، 102.

إلى قـرائن، وأن كل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن"[1] مما يمكن أن يستخلص معه أن النص مقصور على الوضع؟

لعـل مـا يزيل هذا الإشكال استدراك الغزالي قائلا: "وعُرْف الاستعمال كالوضـع"[2]، وتنبـيهه بعـد ذلـك مباشـرة علـى أن الـنص "تـارة يكـون بعـرف الاستعمال وتـارة بالوضع"[3]. وقد رأينا كيف أن قاضي القضاة اعتبر الفحوى ممـا ينبغـي فيه مراعاة عرف المستعملين للغة "لابد من اعتبار عرف أهل اللغة في ذلك"[4]. فالفحوى إذن عرف في الاستعمال، ومن عرفهم هذا "فهم غير المنطوق بـه مـن المـنطوق بدلالـة سـياق الكـلام ومقـصوده كفهـم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء/ 23][5]،

أو فهـم المحذوف من سياق الكلام كفهم "الأهل" من قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف/ 82] والمعنى اسأل أهل القرية وهذا النقصان"[6] أو الحذف كما يقول الغزالـي ذاتـه: "اعـتادته العرب فهو توسع وتجوز"[7]. والمجاز خلاف الوضع لأنه وضع إضافة للقرائن.

إن الـنص، بخـلاف مـا ذهب إليه بعضهم، لا يخلو هو الآخر كغيره من مـستويات الـنصوص مـن المجـاز، لا يخلـوا إذن من القرائن، ذلك ما يؤكده ابن رشـد شـارح كـتاب المستـصفى للغزالـي: "ومن هذه الألفاظ و الأقاويل ما تدل

---

(1) المستصفى، 1/ 339-340.

(2) المصدر نفسه،1/ 346.

(3) المصدر نفسه، 1/ 347.

(4) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، 2/ 254.

(5) المستصفى، 2/ 190.

(6) المصدر نفسه، 1/ 342.

(7) المصدر نفسه، 1/ 342.

بمفهوماتها لا بصيغها وذلك لتغيرها بالنقص والحذف أو الزيادة، وكذلك أيضا بالتبديل والاستعارة. وهذا الصنف من الألفاظ يسمى مجازا.وهذه يوجد فيها أيضا ما يشبه النص والمجمل والظاهر والمؤول، و إنما يوجد ذلك فيها من جهة القرائن"[1].

إن اقتضاء القرائن اللغوية مما تشترك فيه مستويات الخطاب، غير أن هاته القرائن ليست واحدة فهناك قرائن وقرائن، فليست قرائن النص هي قرائن المؤول، ولا قرائن هذا هي قرائن الظاهر، ولا قرائن ذلك الأول هي قرائن هذا الأخير. فإذا كانت الأقاويل مستويات فبدهي أن تكون القرائن هي الأخرى أيضا مستويات، أو لنقل مع كثير من التسامح مستويين أو نوعين اثنين: قرائن مباشرة وقريبة، وأخرى بعيدة وغير مباشرة.قرينة يستعملها العقل الجمهوري المشترك من دون تعمق ولا تأمل، لأنها أصبحت من أعرافه التي تعودها، ومن ثم فلا اختلاف حولها، وهي القرينة المقصودة والمطلوبة لتحديد النص. وقرينة أخرى هي استعمال أكثر عمقا وأكثر كثافة للعقل تستدعيه أقاويل مشبعة بالمعاني والاحتمالات تدعو "للتأمل" و"استعمال العقل". وكلما زاد الاحتمال زاد بُعد القرينة وزاد اعتمادها على العقل وتلك القرينة هي ما سماه الغزالي بـ"دليل العقل"[2] أو قرينة العقل والتي تحتاجها أقاويل ونصوص من مثل قوله تعالى: "والسماوات مطويات بيمينه وقوله عليه السلام قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن"[3].

---

(1) الضروري في أصول الفقه، ابن رشد، ص، 102.

(2) المستصفى، 1/ 340.

(3) المستصفى، 1/ 340. والحديث كما ورد في صحيح مسلم (إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء)، صحيح مسلم بشرح النووي ، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 16/ 166، الحديث رقم 2654.

فالنص في آخر المطاف هو كل قول ابتعد عن عقل الاختلاف والاحتمال، والتصق التصاقا بعقل الجمهور، عقل الاتفاق. وبهذين المستويين من مستويات استعمال العقل تتحدد القرينة المقبولة في تحديد النص من عدمها، فكلما التصقت بالمستوى الأول كلما كانت أقرب إلى طبيعة اللغة ومن ثم أقرب إلى النص، وكلما كانت أبعد منه واقرب للثاني كلما كانت مرفوضة في هذا النوع من الأقاويل المعتبرة نصا. إن ارتباط النص بهذا العقل الجمهوري المشترك بين كل من يفهمون تلك اللغة، هو ما جعله يسمو و يرتقي درجات سلم الإفصاح والإبانة حتى يحتل القمة و الذروة الأعلى في مراتب البيان.

غير أنه من المفيد الإشارة هنا إلى أن هذه الخلاصة المتوصل إليها لا يمكنها أن تحسم في ماهية القرائن المعتبرة من طبيعة اللغة، والقرائن المعتبرة خارجة عنها، إذ الأمر أعقد من ذلك، وأصعب من أن يوجد له الجواب المريح. إن الفصل بين ما هو من محض اللغة وما هو خارج عنها من الإشكالات الممتدة في الزمان والمكان، إنه السؤال المحير الذي لا زم كل من تعاطى مع الفعل الخطابي منذ القديم إلى الآن. ذلك ما يؤكده أحد المهتمين بتحليل الخطاب في القرن العشرين 'دومنيك ماكنو' حين يقول 'هناك سؤال من المستحيل عدم طرحه... إنه ذلك المتعلق بما هو من المجال اللسني المحض ضمن تحليل الخطاب. عن سؤال مثل هذا إنه من المستحيل **مطلقا إعطاء جواب مقنع، على الأقل في الوقت الحالي**[1].

---

(1) Maingueneau,Initiation aux méthodes de l analyse de discours. p .19.

المحتمل

ضمن هاته الدائرة تقع كل مستويات القول الباقية، وأولاها الظاهر، المستوى الأقرب إلى النص، والذي يليه مرتبة من حيث الوضوح والظهور إلى الحد الذي لم يميز بينهما الأصوليون الأوائل مثل الشافعي والباقلاني. فالنص والظاهر وإن اشتركا في الظهور إلا أن أحدهما أعلى من الآخر بحسب المتأخرين الذين ميزوا بينهما على الرغم من إدراك دلالتهما المعجمية المشتركة فجعلوا "النص فوق الظاهر في البيان"[1] معتبرين إياه قسيما له وليس قسما منه. فما قصد هؤلاء بالظاهر، وما الدلالة الاصطلاحية التي أعطوها إياه؟

الظاهر

لا يكاد يختلف الظاهر عن قسيمه النص من حيث الدلالة اللغوية، فالظاهر لغة العلو والارتفاع[2]، والظاهر أيضا التبين[3] والوضوح. لأن ما ارتفع وعلا فقد بان واتضح يقول الآمدي: "أما الظاهر فهو في اللغة عبارة عن الواضح ومنه يقال ظهر الأمر الفلاني إذا اتضح وانكشف"[4].

وقد ربط بعض الأصوليين بين دلالة الظاهر اللغوية ودلالته الاصطلاحية محاولين إبراز العلاقة بينهما فعرفوه بأنه "ما سبق مراده إلى فهم سامعه"[5]، لأن الظاهر- كما قالوا- هو "الأمر الشاخص المرتفع ومنه قيل

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 66.

(2) "يقال هاجت ظهور الأرض وذلك ما ارتفع منها وظاهر الجبل أعلاه وظاهر كل شيء أعلاه" لسان العرب مادة: ظهر.

(3) "ظهر ظهورا تبين" القاموس المحيط، مادة ظهر.

(4) الإحكام في أصول الأحكام، 3/ 58.

(5) البحر المحيط، 2/ 207.

لأشراف الأرض ظواهر (...) وكما أن المرتفع من الأشخاص هو الظاهر الذي تتبادر إليه الأبصار فكذلك المعنى المتبادر من اللفظ هو الظاهر الذي تتبادر إليه البصائر والأفهام"[1].

غير أن هذا المعنى المتبادر غير يقيني ولا نهائي، فالظاهر "ظهور معناه غير مقطوع به"[2]، لأنه قابل للاحتمال فهو "ما يظهر معناه مع احتمال"[3]،من ثم فقد ذهبوا إلى حده بأنه: "ما يغلب على الظن فهم معنى منه في غير قطع"[4]. إن هذا المعنى المتبادر على الرغم من أنه غير قطعي، وقابل للاحتمال فإنه يتسم بكونه راجحا غير مرجوح "والظاهر فيه رجحان مع احتمال"[5]، إلا إذا توفرت قرائن ترجعه عن مكانته هذه وتصرف "اللفظ عن ظاهره لدليل يصير به المرجوح راجحا"[6] والراجح مرجوحا. فالظاهر كما انتهى إلى ذلك صاحب شرح اللمع هو "ما احتمل أمرين وهو في أحدهما أظهر من الآخر كالأمر والنهي وغيرهما من أنواع الخطاب"[7].

---

(1) المدخل لابن بدران، عبد القادر بن بدران الدمشقي، تح، عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404، ط2، 1/ 187.

(2) البرهان في أصول الفقه، 1/ 337.

(3) المنخول، ص 164.

(4) المنخول، ص 167.

(5) نهاية السول، 1/ 209.

(6) الورقات في أصول الفقه، تح، عبد اللطيف محمد العبد، ص،188.

(7) شرح اللمع، 1/ 448.

بين النص والظاهر أو بناء المعيار المميز:

حاول الأصوليون الوقوف على ما يميز مستويي الواضح: النص والظاهر فقال الروياني في "البحر" في الفرق بين النص والظاهر وجهان:

أحدهما: أن **النص** ما كان لفظه دليله، **والظاهر**: ما سبق مراده إلى فهم سامعه.

والثاني: **النص** ما لم يتوجه إليه احتمال، **والظاهر**: ما توجه إليه احتمال[1].

إن الروياني بهذين الوجهين يحاول أن يختصر التعريفات التي أعطيت للنص والظاهر، فمن خلال مراجعة مفردات التعريفات والحدود التي تغيت تصور النص والظاهر وحاولت القبض على مفهوميهما يمكن استخلاص الخلاصة التالية:.

النص "رجوح" والنص "قطع" والنص "الحسام" للاحتمال، ومن ثم فهو ظهور تام مطلق غير قابل للتأويل، بينما **الظاهر** "تبادر"، و"غلبة ظن"، و"تردد" بين أمرين أو أمور هو في أحدها "أظهر" و"أرجح"، ومن ثم فهو على عكس سابقه يدخله الاحتمال و يقبل التأويل.

إن للنص والظاهر بحسب هذه الخلاصة **مشتركا جامعا، وفارقا مميزا**، أما المشترك **فهو الرجحان** وأما الفارق المميز **فهو الاحتمال**. وتلك هي الخلاصة ذاتها التي وصل إليها الأصولي المتأخر جمال الدين الإسنوي حين قرر أن "النص والظاهر مشتركان في الرجحان، إلا أن النص فيه رجحان بلا احتمال (...) والظاهر فيه رجحان مع احتمال"[2]. هاته الخلاصة التي يمكن صياغتها على منوال القواعد الرياضية على الشكل التالي:

---

(1) البحر المحيط،2/ 207.

(2) نهاية السول، 1/ 208.

النص = رجحان - احتمال

الظاهر = رجحان + احتمال

إن هذا الفارق المميز الذي هو "الاحتمال" هو العامل المؤثر والحاسم الذي يفرق بين مستويين من مستويات القول الواضح، فإن غاب وانعدم فالخطاب **نص** في أعلى مستويات الوضوح والبيان، وإن وجد وحضر فالخطاب **ظاهر** في الطرف الآخر من مستويات الواضح.

إن **الرجحان** إذن سبب كاف لدخول الأقاويل دائرة الواضح حتى لو كان بها **احتمال** إذ الاحتمال الذي يخرج القول عن كونه واضحا هو ذلك الذي يسيطر على القول ويعمه، أما ذلك الذي يخالطه الرجحان فإنه ينجو من الإجمال، ليلتحق بالوضوح فاعلم أن الظاهر - وهو من الخطاب الواضح - كما يقول التلمساني "هو اللفظ الذي يحتمل معنيين وهو راجح في أحدهما (...) فلذلك كان متضح الدلالة"[1].

غير أن هذا الاحتمال المقصود هنا يختلف ولاشك عن الاحتمال كما أسس له الباقلاني، حين جعله معيارا للتمييز بين جنسي الكلام الكبيرين عنده: المحكم والمتشابه. فإذا كان هذا لا يخرج الكلام من دائرة الواضح، فإن الاحتمال بالمفهوم الذي بناه الباقلاني يخرجه فعلا من هذه الدائرة، إذ القول أو الخطاب الإلهي الذي "يؤديه الرسل إلى أممهم"[2] بحسب الباقلاني - وكما تمت الإشارة إلى ذلك - "على ضربين"[3] لا ثالث لهما فإما: "**نص غير محتمل ولا مشتبه المعنى**"[4]

---

(1) مفتاح الأصول، 470.

(2) التقريب والإرشاد، 1/ 436.

(3) المصدر نفسه، 1/ 436.

(4) التقريب والإرشاد، 1/ 436.

ويدخل ضمنه النص والظاهر- إذ هما مترادفان عنده- وإما ضرب آخر هو المجمل و المحتمل لمعاني مختلفة[1]، ويندرج ضمنه باقي مستويات القول التي نوعها الذين أتوا بعده فجعلوها نوعين: مؤولا ومجملا.

إن الظاهر باختصار أو النص وكلاهما واحد عند الباقلاني- كما يظهر ذلك من خلال تعريفه للمحكم النوع الجامع لهما- هو ما كان "مفيدا لمعناه وكاشفا له كشفا يزيل الإشكال ووجوه الاحتمال"[2]. فالكلام إذن- بحسب القاضي أبي بكر- دائرتان اثنتان لا غير، إحداهما واضحة لا إشكال فيها ولا إجمال، ولا اشتباه ولا احتمال؛ ودائرة ثانية مشتبهة ومجملة ومحتملة.

ولعل فهم الباقلاني للاحتمال بهذا الشكل الذي يجعله مطابقا للإشكال والإجمال والاشتباه، هو ما أدى به إلى جعل الظاهر مساويا للحقيقة بينما خص المجاز بالمؤول وذلك في التعريف الذي أورده له الجويني في البرهان: "فأما الظاهر: قال القاضي: هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهرا، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة"[3].

إن تعريف الباقلاني هذا يقوم على اعتبار الحقيقة هي التجسيد المطلق للوضوح الذي هو الخلفية الأساسية للظاهر، فليس الظاهر غير قسم من أقسام الواضح بل إنه القسم الوحيد إذا تذكرنا أن الباقلاني لا يفصل بين الظاهر والنص "فالظاهر: الواضح"[4]، ولذلك فقد جعل الحقيقة معيار الظاهر، أو بالأحرى هي الظاهر ذاته.

---

(1) التقريب والإرشاد، 1/ 436.

(2) المصدر نفسه، 1/ 328.

(3) البرهان في أصول الفقه، 1/ 279.

(4) البحر المحيط، 5/ 35.

مما لا شك فيه أن الحقيقة في عمومها هي أقرب إلى الوضوح وأبعد ما تكون عن الإشكال، غير أنها ليست كذلك دائما وفي كل حالاتها. فالحقيقة ذاتها قد تكون متلبسة بالغموض نتيجة ما يعتريها داخل التركيب وما يرتبط بها، أو نتيجة لطبيعتها الذاتية المتعددة كما في المشترك اللفظي مثلا. والباقلاني نفسه يمثل للمتشابه من الكلام، وهو نقيض الواضح، بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة/ 226].

ولا شك أن إجمال هاته الآية لم يأتها من كونها مجازا، على الأقل كما هو الأمر عند الباقلاني، وإنما من كون لفظة "قرء" من المشترك اللفظي الذي هو محتمل لزمن الحيض وزمن الطهر[1]. كما أن الباقلاني يمثل أيضا لهذا النوع من الخطاب، أي المتشابه، بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة/ 235]، والمعروف أن هاته الآية لم تصر من المتشابه، لأنها تعبر بطريقة مجازية ولكن لأن الضمير فيها غير واضح عمن يعود، هل على الزوج أو على ولي المرأة.

ولا ريب أيضا أن المجاز في بعض صوره ومستوياته أقرب ما يكون إلى الإجمال والغموض الذي يقتضي التأويل أو التفسير، لكنه ليس دائما على هذا النحو[2] ولاسيما وان المجاز أصناف وأنواع مختلفة من حيث طبيعتها، ومن حيث قرب دلالتها أو بعدها. والباقلاني نفسه لا تغيب عنه هذه الحقيقة، فهو يميز بين نوعين من أنواع المجاز متفاوتان من حيث الوضوح. فأما الأول فهو المجاز "المنقول عن بابه وما وضع له"[3]، وأما الثاني فهو المجاز الذي "من باب

---

(1) التقريب والإرشاد، 1/ 331.

(2) ولذلك يعبر عن ذلك الغزالي بكثير من الحذر والحيطة العلمية: "ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز ..." المستصفى، 1/ 386.

(3) التقريب والإرشاد، 1/ 351.

المحذوف[1]. وهذا الثاني الذي يمثل له بقوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف/ 82] أكثر وضوحا من سابقه، لأنه قد عرف الحذف منه بعادة الاستعمال، والقصد من الكلام[2]. ولأن هذا النوع الأخير من نوعي المجاز عنده، يتميز بالوضوح عند مستعملي اللغة، فإن الباقلاني يعتبر بعض ما ألحق بهذا النوع من الكلام واعتبر بمثابته[3] من مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة/ 2]، من أنواع الخطاب المستقل بنفسه في الكشف عن جميع متضمنه[4]، الذي لا احتمال في شيء من معانيه[5]. والمساوي تبعا لذلك للظاهر عند الباقلاني، لأنه قد علم أن المراد به ما ذكروا أنه حذف منه[6]، والمحذوف منه أكل بهيمة الأنعام[7]، لأنه- كما يقول- "لا خلاف في أن المفهوم من قول القائل[8] مثلا "حرمت عليكم الطعام أنه حرم أكله[9].

وإلى هذا النوع نفسه من أنواع الخطاب أي المستقل بنفسه في الكشف عن جميع متضمنه[10]، أو وبالتحديد إلى قسم من أقسامه: الذي هو المستقل

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 351.

(2) المصدر نفسه، 1/ 351.

(3) وهو لا يعترض على ذلك، إذ يراه "ليس ببعيد"، التقريب والإرشاد، 346.

(4) التقريب و الإرشاد، 1/ 340.

(5) المصدر نفسه، 1/ 340.

(6) التقريب والإرشاد، 1/ 343.

(7) المصدر نفسه، 1/ 343.

(8) المصدر نفسه، 1/ 345.

(9) المصدر نفسه، 1/ 345.

(10) المصدر نفسه، 1/ 340.

بنفسه من جهة مفهومه ولحنه وفحواه و الممثل له عادة بقوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء/ 23]، والحامل لنفس خصائص هذا النوع من الاستقلال بنفسه في الكشف عن جميع متضمنه، وابتعاده عن الاحتمال في شيء من معانيه" يلحق الباقلاني قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء/ 23].

إن إلحاق القاضي أبي بكر هاته الآية الكريمة التي يعتبرها، في مكان آخر من كتابه الإرشاد، "من المجازات التي غلب فيها استعمال الاسم"[1] بهذا القسم من هذا النوع من أنواع الخطاب الثلاثة التي يحددها للفعل اللغوي[2]، والمساوي للظاهر، وجعل قوله تعالى ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة/ 235] والذي لا يختلف اثنان في كونها حقيقة و ليست مجازا ضمن المتشابه الجنس الجامع بين المجمل والمؤول عند المتأخرين مساويا في ذلك تماما بينها وبين قوله تعالى ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ﴾ [النساء/ 43] المعتبرة عنده مجازية يدعو للتساؤل والحيرة، فجعل الآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء/ 23] التي يعتبرها من المجاز ضمن هذا القسم من أقسام النوع الأول من أنواع الخطاب الذي يتميز بالوضوح مما يجعله مندرجا ضمن الظاهر ومطابقا له بحسب الباقلاني، واعتبار قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِۦ

(1) المصدر نفسه، 1/ 370.

(2) وهي أول : المستقل بنفسه في الكشف عن جميع متضمنه، الذي لا احتمال في شيء من معانيه.
ثانيا: المستقل بنفسه في الكشف عن المراد به من وجه وغير المستقل من وجه.
ثالثا: غير المستقل في الكشف عن المقصود به من جميع الوجوه التقريب والإرشاد، ص340.

عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة/ 235] من المتشابه جنس المؤول مع كونه حقيقة وليس مجازا يناقض التعريف الذي أورده الجويني ونسبه له، والذي يطابق فيه بين الحقيقة والظاهر وبين المجاز والمؤول. فهل من مخرج ممكن بإمكانه أن يجد تأويلا مقبولا يدفع هذا التعارض القائم بين ما مارسه الباقلاني في الإرشاد وبين ما ينقله عنه الجويني في البرهان في التعريف بالظاهر. هذا التعريف الذي لم نعثر عليه ضمن كتابه الإرشاد على الرغم من معالجته لهذه القضايا[1].

ولعل ما يمكن ادعاؤه لدفع هذا التعارض افتراض أن الباقلاني، وهو يخص المجاز بالمؤول أحد نوعي جنس المتشابه، يطلقه ولا يقصد به كل أنواع المجاز، بل نوعا معينا هو ما سماه بالمنقول عن بابه وما وضع له، وليس كل أنواع المجاز ويؤيد هذا الافتراض، كون الباقلاني يدرج فعلا كل الأمثلة الدالة على هذا النوع من المجاز ضمن الضرب الثالث من أقسام الخطاب وهو الذي لا يستقل بنفسه من وجه من الوجوه، **فهو المجاز المستعمل في غير ما وضع له في اللغة والذي ليس من باب المحذوف الذي قد عرف الحذف منه بعادة الاستعمال، والقصد بالكلام**، وإنما هو المنقول عن بابه وما وضع له[2]، بل إنه يقصر هذا النوع من الخطاب المتميز باحتماله على هذا النوع من المجاز مخرجا منه كما تمت ملاحظة ذلك المجاز الذي من باب المحذوف لأنه واضح في الدلالة على ما يفيده.

غير أن هذا التسويغ وإن كان يحل التعارض جزئيا، أي في الجانب المتعلق باختصاص المجاز في نوعه المنقول عما وضع له بالمؤول، أحد نوعي

---

(1) قد يكون ذلك في ما لم يعثر عليه بعد من الإرشاد: المتوسط والكبير.

(2) التقريب والإرشاد، 1/ 350-351.

المتشابه المحتمل فإنه لا يحل التعارض الذي يخص الجانب المتعلق باختصاص الحقيقة بالظاهر، فالأمثلة التي سبقت الإشارة إليها والتي مثل بها الباقلاني نفسه للمتشابه كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة/ 226]، أو قوله عز وجل: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة/ 235] على الرغم من كونها كلاما يدخل في دائرة الحقيقة إلا أنه لم يكن واضحا ولا ظاهرا مما جعل الباقلاني يضمه إلى المجمل والمتشابه مما يتعارض تماما مع ما أورده الجويني عنه في التعريف الذي يطابق بين الحقيقة والظاهر مطابقة تامة.

إن ضم بعض التعبيرات الكلامية التي تدخل ضمن إطار الحقيقة وليس المجاز إلى المتشابه، وإخراجها من ثم عن دائرة الظاهر يشكك بشكل واضح في التعريف المنقول عن الباقلاني، ومن ثم يجعل من الصعب إن لم نقل من المستحيل إيجاد تسويغ مقبول له، مما يجعل التعارض لا يزال قائما بين ما مارسه الباقلاني وأفصح عنه في التقريب والإرشاد 'الصغير' الموجود بين أيدينا وبين ما نقله عنه الجويني في البرهان.

إن صعوبة الوصول إلى تسويغ شاف لذلك التعارض تدفع بإلحاح للبحث عن الأسباب الكامنة وراءه. فهل كان هذا فعلا هو موقف الباقلاني الذي نقله عنه الجويني؟ أم أن الأمر فيه التباس ما؟ وإذا كان هذا هو الموقف الفعلي للباقلاني، فلماذا لا أثر له في التقريب والإرشاد 'الصغير' على الرغم من مناقشته لهذه القضايا؟ ألأن هذا مجرد اختصار للكتاب الأصلي: التقريب والإرشاد 'الكبير' (وقد يقال إن طبيعة المختصر الاختزال)؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فهل نقل الجويني عن الإمام ما لم يقل وهو الذي اختصر كتابه الإرشاد في كتاب سماه مختصر 'التلخيص'؟ أو أنه تأول كلام القاضي تأويلا لم نعثر على ما

يناسبه في الكتاب الموجود بين أيدينا؟ وكيف يترك صاحب البحر المحيط الكتاب الموجود بين يديه للباقلاني، أعني التقريب والإرشاد[1]، وينقل عن الجويني بخصوص هاته المسألة نقلا يكاد يكون حرفيا؟

هاته وأسئلة أخرى تتدافع بحثا عن دواعي الاختلاف بين ما جاء به الجويني، وبين ما تم العثور عليه في التقريب والإرشاد الصغير. وليس من مقصودنا الإجابة عنها لأن الإجابة السليمة والحاسمة عنها، لن تتحقق إلا بالعثور على التقريب والإرشاد الكبير والأوسط ليس ذلك فحسب، بل وباقي ما لم يعثر عليه من مؤلفات الباقلاني ولا سيما في علم الأصول[2]. وتكفينا في هذا المقام الإشارة إلى ما نبه إليه محقق كتاب الباقلاني من عدم الدقة في نقل آرائه أو التعبير عنها، إلى الحد الذي ينقل بعضهم عنه خلاف ونقيض ما ذهب إليه: وقد يعتري الناقل الغفلة أو الوهم فينسب للباقلاني ما لم يقله، وفعلا وجدت نماذج لذلك فعلى سبيل المثال نسب البعلي في القواعد والفوائد الأصولية وابن النجار في شرح الكوكب المنير إلى الباقلاني بالتفريق بين الفرض والواجب، وهو يقول في كتابه هذا: فصل في أن الواجب هو الفرض[3]، بل إن هذا الأمر لم يسلم منه- في بعض المسائل- حتى أقرب الناس إلى الباقلاني،

---

(1) يقول الإمام الزركشي في البحر المحيط، 1/ 6 إنه قد اجتمع عنده من مصنفات الأقدمين في هذا الفن ما يربو على المائتين ويذكر من هذا الكم الهائل من الكتب التي اطلع عليها كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني، وقد اعتبره أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقا يقصد علم الأصول، البحر المحيط، 1/ 11.

(2) يشير محقق كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني إلى أن المطبوع من مؤلفاته بلغت خمسة كتب بينما ما أحصاه له القاضي عياض في ترتيب المدارك يزيد عن خمسين مصنفا. انظر كتاب التقريب والإرشاد، ص 74.

(3) من مقدمة المحقق للتقريب والإرشاد، 1/ 103.

يقـول محقـق كتابه: الذي وجدته في معظم كتب أصول الفقه عدم الدقة في نسبة القول للباقلاني (...) حتى أقرب الناس للباقلاني وأكثرهم اشتغالا بكتبه ، مثل إمام الحرمين في البرهان[1].

كمـا ينبغـي التـنويه أيـضا إلى أن الباقلانـي في التقـريب والإرشـاد، لا يستعمل مصطلح التأويل بوصفه مستوى من الكلام متميز ضمن جنس المتشابه كمـا يـبدو ذلـك مـن خلال التعريف الذي نقله عنه الجويني، ولكنه يتحدث في الحقـيقة عـن جنـسين أو ضـربين مـن الكلام لا غير، جنس الواضح ويعبر عنه بالظاهـر والـنص، وجـنس المحـتمل والذي يدعوه تارة بالمجمل وتارة بالمتشابه في غير تمييز بين مستويات متميزة ومنفصلة داخل هذين الجنسين كما نجد ذلك عند من أتى بعده.

إن إسـناد مهمة التفريق بين مستويات الأقوال إلى الحقيقة والمجاز، بتعبير آخـر ضـمني إلى الوضـع والاسـتعمال، الخلفـية المـضمرة للحقيقة والمجاز- كما يحاول التعريف الذي نقله الجويني عن الباقلاني أن يفعل- هو بمثابة اعتماد على معـيار قاصـر، فهـذا المعـيار وإن كـان قـادرا على التمييز في الخطاب بين ما هو متواضـع علـيه، وهـو في الغالـب واضح وبين المستعمل في غير ما وضع له وهو في جانـب مـنه، أو مستوى من مستوياته غير واضح؛ فإنه لا يستطيع التمييز بين الواضح وغير الواضح داخل مستوى المتواضع عليه/ الحقيقة، وداخل المستعمل في غير ما وضع له/ المجاز.

ولعـل ذلـك مـا دفع الأصوليين المتكلمين بعد الباقلاني إلى البحث عن معيار أكثر ملاءمة و إجرائية، ولم يكن ذلك المعيار- كما تمت الإشارة إلى ذلك-

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 104.

غير معيار الاحتمال أو بالأحرى لم يكن من هؤلاء غير القيام بتطوير لهذا المعيار الـذي استعمله الباقلاني نفسه وذلك بتوسيع دائرة اشتغاله وتحكمه، فعوض أن يقتـصر علـى التمييـز بـين مـستويين كـبيرين أو بين جنسين من الأقوال، جنس المحكـم وجـنس المتـشابه كمـا كـان عند الباقلاني، يصبح قادرا على التمييز بين أنـواع هـذين الجنـسين: بـين الـنص والظاهـر ضمن جنس المحكم، وبين المؤول والمجمـل ضـمن جـنس المتشابه. ولذلك فالنفس تميل إلى أن أقرب معيار لتوجه الباقلانـي هـو معيار الاحتمال. فقد كان يعتمده للتفريق بين جنسين من الكلام حـين لم يكـن مـن المـستويات غـير مـستويين كـبيرين: المحكم والمتشابه، أما وقد تعـددت المـستويات بعـده وانقـسم وتنوع ما كان عنده مجموعا، فإن الذين أتوا بعـده، لم يكـن مـنهم إلا أن وسعوا من مجال اشتغال المعيار الذي أرسى دعائمه الباقلاني نفسه.

لا شـك أن اعتـبار الاحـتمال معـيارا للتفـريق بين النص والظاهر كان المـراد الوصول منه إلى ضابط يتسم بشرطي الملاءمة والاطراد، ظابط لا يميز بين الـنص والظاهـر فحـسب، ولا بين المحكم والمتشابه في عمومهما، وإنما بين جميع مـستويات الخطـاب الـتي رآهـا الأصـوليون المتكلمون للخطاب.باعتباره معيارا يجـسد حضوره أو غيابه إضافة لحضور مؤشر الرجحان أو عدم حضوره، وجود نوع من أنواع الكلام ومستوى معين من مستوياته.

المؤول/ التأويل

المـؤول اسـم مفعـول مـن فعـل آل يؤول أوْلا وإيالا وإيالة ومآلا، وقد سجلت له المعاجم العربية معاني متعددة، أرجعها صاحب معجم مقاييس اللغة

إلى أصلين اثنين لا ثالث لهما: الأول ابتداء الأمر، والثاني انتهاؤه[1]. وإلى هذا الأصل الثاني ترجع كل المعاني التي أشار إليها الأصوليون. ويمكن حصرها في ثلاثة:

أولا- الرجوع أو المرجع:

إلى هذا المعنى يشير مثلا كل من الإمام الزركشي في البحر المحيط، والآمدي في الإحكام، والشوكاني في الإرشاد: "وأما التأويل: فهو لغة: المرجع"[2]، وهو مأخوذ "من آلَ يؤولُ أيْ رَجَعَ"[3] تقول آل الأمرُ إلى كذا أي رجعَ إليه ومآلُ الأمرِ مَرْجِعُهُ"[4] "ومنه يُقالُ تأوَّلَ فُلانٌ الآيَةَ أيْ نظَرَ إلى مَا يَؤُولَ إلَيْهِ مَعْناهَا"[5].

ثانيا- مصير الأمر وعاقبته

وغير بعيد عن المعنى الأول هذا المعنى الثاني، وإليه يشير الإمام السرخسي فيقول: "فالمؤوّلُ ما تصير إليه عاقبة المراد"[6] أي مصيره. وإلى ذلك يلمع كل من الشوكاني[7] والإمام الزركشي اللذين يحيلان مباشرة على قول

---

(1) أول : الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر، وانتهاؤه. أما الأول فالأول، وهو مبتدأ الشيء، والمؤنثة الأولى..." معجم مقاييس اللغة، مادة أول.

(2) البحر المحيط،5/ 36-37.

(3) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، 3/ 59.؟

(4) إرشاد الفحول،ص،299.

(5) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، 3/ 59.؟

(6) أصول السرخيسي، 1/ 127.

(7) إرشاد الفحول، ص 299.

ابن فارس في فقه العربية: التأويلُ آخر الأمرِ وعاقبتُه، يقال: مآل هذا الأمرِ أي مصيُره[1].

ثالثا- السياسة

يشير الأصوليون- تبعا للغويين- إلى أن المؤول مأخوذ من الإيالة وهي السياسة[2]، ومن ذلك قول العرب فلان آيلٌ علينا أي سَائِسُنَا[3]، ففي لسان العرب آلَ المِلِكُ رعيتَه يَؤُولها (...) ساسهم وأحسن سيايتهم وولي عليهم[4].

ولعل هذا المعنى يبدو ظاهريا الأغرب في علاقته بما يذهب إليه الأصوليون من معنى اصطلاحي للفظة مؤول، والأكثر بعدا عنها، إذ ما العلاقة التي بين ما تدل عليه الكلمة من معنى الحكم والولاية، وما ستحمله الكلمة اصطلاحيا في أصول الفقه. ولعل هذا ما دفع الأصوليين إلى توضيح هذه العلاقة الخفية بين هذا المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي الذي ستأخذه الكلمة عندهم وضمن صناعتهم، مفصحين عن وجه الشبه الذي بين المؤول للكلام المتحكم في مفاصله، والمتصرف في معانيه، وبين الحاكم المتصرف في رعيته السائس لأمورها: فكان المؤول بالتأويل كالمتحكم السايس على الكلام المتصرف فيه[5].

---

(1) البحر المحيط، 5/ 36-37.

(2) إرشاد الفحول، ص 299.

(3) البحر المحيط، 5/ 36-37.

(4) لسان العرب، مادة آل.

(5) البحر المحيط، 5/ 36-37.

إذا كـان المعنى الأول والثاني يكادان يكونان معنى واحدا، وقد جعلهما صـاحب لـسان العـرب كـذلك فعـلا حـيث قـال: "الـتأويل المـرجع والمصير"[1] فجمعهمـا في معنـى واحـد، فـإن المعنى الثالث والأخير هو الآخر لا يخرج عن هـذا الـباب، بحـسب صـاحب مقاييس اللغة الذي ذهب إلى أن الإيالة التي هي الـسياسة "مـن هذا الباب، لأن مرجع الرعية إلى راعيها". وبذلك نصل إلى حصر معنـى المـؤول/ التأويل في معنى واحد هو الإرجاع أو الرد. ومن ثم فلا غرابة أن يعـرف الجـويني الـتأويل فيقول: "التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"[2].

وهـذا الرد أو الإرجاع هو ما عبر عنه غيره من الأصوليين بالصرف أو الحمـل فقالوا التأويل "اصطلاحا صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، وفي الاصـطلاح حمـل الظاهـر على المحتمل المرجوح"[3]. ثم إن هذا الرد أو الإرجاع المعبر عنه اصطلاحيا في تعاريفهم بالصرف أو الحمل، يفترض أن يوجد في كلام ذي طبيعة احتمالية كما هو واضح من خلال التعريفين الأخيرين.

إن الاحـتمال، وإن كـان ملازمـا لكـل مستويات القول عند الأصوليين باستثناء النص، فهو أكثر كثافة في المؤول وأقوى حضورا، ولذلك فقد قام بعض الأصـوليين بالتركيـز علـى هذا المعطى في تعريفاتهم له، ذلك ما قام به الغزالي وتبعه فيه غيره، كالرازي مثلا، بل لقد جعل هؤلاء الأصوليون: "المؤول والتأويل عبارة عن احتمال يعـضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"[4]. فالاحتمال ألصق بالمؤول، بل يمكن القول إنه طبيعته التي تعطيه

---

(1) لسان العرب مادة "آل".

(2) البرهان في أصول الفقه، 1/ 336.

(3) إرشاد الفحول، 298.

(4) المحصول، 3/ 2320. وانظر أيضا: المستصفى، 1/ 389.

هويته المتميزة. فالظاهر مثلا وإن كان فيه احتمال، فاحتماله موجه بالرجحان الذي لا يفارقه؛ بينما المؤول احتمال من دون رجحان إنه احتمال مع "مرجوحية" مما دفع الأصوليين إلى اعتبار إفادته لمعناه "إفادة غير راجحة"[1]. إن هذه الخاصية هي ما جعلت مستوى من مستويات القول الذي تختلف فيه الآراء وتضطرب بتعبير الجويني: "والذي أراه في طريقة الإفهام رسم مسائل في التأويلات، اضطرب العلماء فيها، فقبلها بعضهم، وردها آخرون"[2]، مستوى يُفسح فيه المجال واسعا لتدخل القارئ المؤول، ويحضر السياق بكثافة في عملية القراءة والاستنباط.

ولعل هذه الخاصية الخلافية، هي ما جعلت بعض الأصوليين كابن السمعاني(ت: 489) يعترض على ضم هذا النوع لأصول الفقه، وينكر على إمام الحرمين إدخاله هذا الباب في هذا العلم: "وقد رأيت بعض المتاخرين من أصحابنا ضم إلى أبواب الأصول المعروفة بابا في تأويل الأخبار وسمى الباب باب التأويل ... واعلم أنه لم يكن غرضنا ذكر هذه التأويلات لأن هذا الكتاب يشتمل على ذكر أصول الفقه، وليس هذا من أصول الفقه في شيء؛ إنما هذا الكلام يورد في الخلافيات"[3].

إن دعوة ابن السمعاني إلحاق الحديث عن المؤول والاهتمام بالتأويل، بمجال الخلافيات، وإنكاره على الجويني (ت: 478) الذي أدخله إلى الأصول، لم يمنعه من ذكر طرف من ذلك في كتابه: قواطع الأدلة في الأصول لأنه -كما

---

(1) نهاية السول، 1/ 209.

(2) البرهان، 1/ 339.

(3) قواطع الأدلة في الأصول، ابن السمعاني، تح محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، 1977 بيروت،ط،1409، 1- 414.

أشار في المكان نفسه- "لا يعدم الناظر فيه نوع فائدة"[1]. لعل تلك الفائدة هي ما استعظمها أصولي آخر هو ابن برهان إلى الحد الذي ذهب فيه إلى أن المؤول: "هو أنفع كتب الأصول وأجلها، ولم يزل الزال إلا بالتأويل الفاسد"[2].

لقد كان الاهتمام بباب المؤول ضمن أصول الفقه نابعا إذن من الخوف من نتائج العملية التأويلية، وما يمكن أن يصيبها من انحراف أو زلل بسبب الطبيعة الاحتمالية للقول المؤول ولاسيما وأن القول المخصوص بالتأويل -بالنسبة للأصوليين- قول له من الهيبة و القدسية ما يستوجب الكثير من الحيطة وعدم التسرع، كما يقتضي عدم الركون لرغبات النفس في الوصول إلى تأويلات قد تكون مشتطة وغير سليمة. ذلك ما نبه عليه ابن السمعاني قائلا: "وعلى الجملة لا يجوز حمل الخاطر على استخراج التأويلات المستكرهة للأخبار، وينبغي للعالم الورع أن يتجنب ذلك لأن الكلام على كلام الشارع صعب والزلل فيه يكثر"[3].

وبهذا يلتقي عند هذا الأمر من دعا إلى إقصاء هذا الباب عن أصول الفقه، بمن اعتبره من أجل أبوابه وأنفعها. فالأول يدعو لإقصائه من علم الأصول، لأنه يفترض أن مجال الأصول مجال القوانين والقواعد العاصمة من الخطأ والزلل، فلا مكان فيه إذن للمحتمل المثير للاختلاف، والمحفوف بالخطأ والزلل. والآخر وللسبب ذاته، والمعطيات نفسها، يجعله أجل مكونات هذا العلم الذي يفترض فيه إيجاد الضوابط القادرة على تجنيب القارئ الزلل والانحراف أو الشطط.

---

(1) قواطع الأدلة في الأصول، ص 414.

(2) البحر المحيط، 5/ 35.

(3) قواطع الأدلة في الأصول، 1/ 414.

التأويل، الدليل والأنواع

لا شك أن من بين ما استهدفه الأصوليون، وهم يؤسسون لهذا الباب ضمن صناعتهم، الاهتمام بالشرائط التي ينبغي توفرها لهذا النوع من أنواع الخطاب. والدليل المعتمد في التأويل مركز هذه الشرائط كلها: "والضابط المتخل من مسائل هذا الكتاب [يقصد الباب المخصص للمؤول]، أن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به"[1]، فليس كل تأويل مقبولا"[2]، ولا كل تخريج معتبرا، لأنه إذا ثبت جواز التأويل، فلا يجوز التحكم به اقتصارا عليه،من غير عضد له بشيء"[3]؛ بل "لابد من دليل يقوم عليه"[4] التأويل ويعضد الاحتمال.

ثم بعد هذا وذاك فـ"ليس كل احتمال يعضده دليل فهو تأويل صحيح مقبول"[5]، إذ التأويل ممارسة لفعل القراءة في مستوى من مستوياتها الأكثر تعقيدا والأكثر غنى في الوقت نفسه، والقراءة توجيه معين، لإنتاج معنى معين، اعتمادا على معطيات ووفق شروط يحددها النص ذاته محور القراءة، مما يحتم أن ينسجم التأويل بوصفه توجيها للاحتمال مع معطيات النص المعجمية، والموسوعية (ما تقتضيه مسلمة اللسان عند الأصوليين)، كما يفرض مراعاة انسجامه، ومقاصده، وإلا كان هذا التأويل غير مقبول. لأنه يكون قد أخلف الدليل المطلوب الذي يتوافق مع تلك الشرائط والمتطلبات.

---

(1) البرهان في أصول الفقه، 1/ 365.

(2) المستصفى، 1/ 389.

(3) البرهان، 1/ 338.

(4) قواطع الأدلة في الأصول، 1/ 410.

(5) البحر المحيط، 5/ 37- 38.

إذا كان الاحتمال جوهر هذا المستوى من الأقاويل أو النصوص المسماة بالمؤَوَّل الذي يكسبها هويتها، ومن ثم تميزها عن غيرها، ويعطيها تبعا لذلك اسمها؛ ويجعلها مناط التوجيه والحمل والتأويل فإنه، أي الاحتمال، وعلى الرغم من ذلك كله، لا يمثل عند الأصوليين سوى مرحلة من مراحل هذا المستوى، مرحلة أساسية وجوهرية لكنها تقتضي مرحلة أخرى غيرها تكون بمثابة اللمسة الأخيرة في حياة هذا المستوى. تلك هي مرحلة استقرار المؤَوَّل وإيالته إلى معنى يُشهد له بالصحة والقبول. وذلك لا يكون إلا باعتماد الدليل السليم الصحيح، وليس كل دليل: "فليس كل تأويل مقبولا بوسيلة كل دليل"[1].

غير أن الذي لا يمكن أن يغيب عن الممارس لعملية القراءة الخبير بالنصوص وإشكالاتها، هو أن عملية التأويل ذاتها ليست بالعملية الواضحة دائما والبعيدة عن التعقيد في كل حال، بحيث تقبل نتائجها دائما بدون أي اعتراض. فالدليل وهو المرتكز في الوصول إلى الدلالة النهائية للقول، والعامل النهائي في حسم نوعية القول ومستواه، ولأنه من حجج القارئ، ولأن القارئ يختلف من حيث قدراته، ومن حيث معرفته واطلاعه، فإن الدليل تبعا لذلك ليس واحدا، بل يختلف باختلاف هذا القارئ وما اعتمد عليه وما شغله من هذه القدرة والمعرفة المكتسبة، وما غلّبه حين عملية القراءة والتأويل فهو معرض باستمرار للحكم عليه بما يحكم عادة على الأدلة والحجج من حيث كونها إما فاسدة أو صحيحة، صائبة أو خاطئة. إن الدليل يبقى في أغلب الأحيان مجالا للاختلاف والرد من هذا الطرف أوذاك، من هذا القارئ أو ذاك القارئ.

---

(1) المستصفى، 1/ 389.

انطلاق من هذا المعطى، أي الموقف من الدليل، وتبعا للحكم الصادر في حقه، من حيث القبول والرفض صنف الأصوليون التأويل وميزوا بين أنواعه. وإذا كانت الأوصاف التي أطلقوها على أنواع التأويل كثيرة ومتنوعة إذ التأويل عندهم إما: فاسد أويقيني؛ صحيح أوفاسد، مردود أوسائغ، قريب أو بعيد، أو متعذر، فإن تقسيمهم لا يكاد يخرج في إطاره العام عن التأويل بدليل والتأويل من دون دليل.

1- التأويل بدليل: وينقسم إلى قسمين اثنين:

أ- التأويل الصحيح:

وقد عبر عنه أيضا بالمقبول، والسائغ وهو التأويل المعتمد على دليل قادر على أن يصير المرجوح في نفسه راجحا[1]. ويدخل تحت هذا القسم كل تأويل رضي عليه الواصفون للتأويل الحاكمون عليه.

ب- التأويل البعيد

هو التأويل الذي اعتمد عند الحاكم أو المقيم، على دليل قاصر، لم يملك من القوة ما يجعله قادرا على ترجيح الدلالة التي أرادها من ذلك القول المتميز بالاحتمال، أو هو ما ارتكز على ما يظن دليلا[2] وهو ليس كذلك. وعن مثل هذا النوع يقول الإمام الزركشي: "وقد أول الحنفية أشياء بعيدة حكم أصحابنا ببطلانها"[3]، ويضرب لذلك أمثلة كثيرة من بينها تأويل أبي حنيفة في

---

(1) البحر المحيط، 5/ 37.

(2) المصدر نفسه، 5/ 37.

(3) البحر المحيط، 5/ 46.

مسألة الإبدال حيث قال عليه الصلاة والسلام في أربعين شاة شاة، فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان[1].

لقد ذهب الشافعي إلى أن هذا باطل لأن اللفظ نص في وجوب شاة، وهذا رَفْع وجوب الشاة، فيكون رفعا للنص فإن قوله: وآتوا الزكاة للإيجاب وقوله عليه السلام في أربعين شاة شاة بيان للواجب، وإسقاط وجوب الشاة رفع للنص[2]، وكل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل[3].

إن الشافعي، وهو يعيِّن الشاة زكاة للأربعين من جنسها، ويرفض أن يقوم بدلها مقامها[4] كما تأول ذلك الحنفية إنما ينكر (...) هذا التأويل لا من حيث إنه نص لا يحتمل[5]، ولكن لقصور الدليل الذي يعضده[6]. وليس ذلك الدليل سوى ما سموه بدليل سد الخلة. فقد رأى الحنفية أن المقصود من الزكاة هو دفع الحاجة، وهذا يحصل بالشاة كما يدرك بالدراهم أيضا، لأن الدراهم في معنى الشاة وأقرب منه[7]. وإذا كان الشافعي لا ينكر كون سد الخلة مقصودا، فإنه لا يسلم أنه كل المقصود[8]، إذ يمكن أن يكون الشارع- سبحانه وتعالى- قد قصد من تعيين الشاة إضافة لسد الخلة التعبد بإشراك الفقير في جنس مال

---

(1) المستصفى، 1/ 393- 394. وفي أربعين شاة شاة جزء من حديث الزهري عن سالم رواه أبو داود، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار بشرح منتقى الأخبار، الشوكاني، دار القلم، بيروت، 4/ 13.

(2) المستصفى، 1/ 395.

(3) المصدر نفسه، 1/ 394.

(4) المنخول، ص 199.

(5) المستصفى، 1/ 396.

(6) المصدر نفسه، 1/ 399.

(7) المنخول، ص 199.

(8) المستصفى، 1/ 396.

الغني[1]، وذلك لإمكان كون التعبد مقصودا مع سد الخلة[2] ولا سيما وأن العبادات مبناها على الاحتياط من تجريد النظر على مجرد سد الخلة[3].

إن دليل الخصم أن المقصود سد الخلة[4]، بحسب الشافعي إذن،دليل قاصر، وغير قادر على جبر الاحتمال الموجود في الآية، ولا أن يسند التأويل الناتج عن اعتماده. ومن ثم فهو تأويل منكر وغير مقبول عنده.

ولأن هذا المستوى من الكلام، مجال خصب لتدخل القارئ المجتهد، وفضاء رحب للاختلاف، والتمايز، يتأثر بتنوع أحوال المجتهدين[5] وبحسب ما تعطيه مُنّتهم، ووفق الزاوية التي ينظرون من خلالها لذلك القول مناط التأويل، ولعلاقته بالواقع الخارجي، وعلاقته بسياقه الكلي، فقد توقف الغزالي عند الحكم الذي أصدره الشافعي في حق دليل سد الخلة ومن ثم في تأويل الحنفية الناتج عنه لقول الرسول (ﷺ) في كل أربعين شاة شاة، ولم يسلم له بالنتائج التي وصل إليها، ولا بالحجج التي أوردها.

لقد ذهب الغزالي إلى أن القول بأن البدل يقوم مقام الشاة يرفع وجوب الشاة قول غير مرض عندنا[6] ذلك، أن وجوب الشاة إنما يسقط بتجويز الترك مطلقا[7]، أما إذا كان لا يجوز تركها إلا ببدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة[8]. كما رأى صاحب المستصفى أن الادعاء بأن دليل سد الخلة

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 396.

(2) المصدر نفسه، 1/ 399.

(3) المصدر نفسه، 1/ 396.

(4) المصدر نفسه، 1/ 399.

(5) المصدر نفسه، 1/ 392.

(6) المصدر نفسه، 1/ 395.

(7) المصدر نفسه، 1/ 395.

(8) المستصفى، 1/ 395.

قاصـر لكـونه لا يضـم إليه مقصدا آخر من المقاصد التي تستهدفها الآية الا وهو مقـصد التعـبد الـذي لا يـتم إلا بتعـيين الشاة ادعاء غير يقيني، وهو عندنا كما يقـول "في محـل الاجـتهاد"[1]، ذلك أن معنى سد الخلة هو "ما يسبق إلى الفهم من إيجـاب الـزكاة للفقـراء"[2]، غير أن تعيين الشاة ليس متيقنا من كونه للتعبد، فقد "يحتمل أن يكـون للتعـبد كمـا ذكـر الـشافعي رحمـه الله ويحـتمل أن لا يكـون متعيّنا"[3].

وقـد خلـص الغزالي في الأخير إلى أن اللفظ النبوي "في أربعين شاة شاة" مـثار الاخـتلاف "محـتمل للتوسيع والتخيير"[4]، وإنما عيّنه الشارع باللفظ لباعثين اثنين:

أحدهما: "أنـه الأيـسر على الملاك، والأسهل في العبادات... فيكون ذلك باعثا على تخصيصه بالذكر"[5].

والثاني: أن الـشاة معـيار لقـيمة الـواجب فلابـد مـن ذكرها إذ القيمة تعرف بها[6].

منتهـيا إلى أن "هـذا كله في محل الاجتهاد"[7]، وإنما "تشمئز منه طباع من لم يـأنس بتوسـع العـرب في الكـلام وظـن اللفـظ نـصا في كل ما يسبق إلى الفهم منه"[8].

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 397.

(2) المصدر نفسه، 1/ 397.

(3) المصدر نفسه، 1/ 397.

(4) المصدر نفسه، 1/ 396.

(5) المصدر نفسه، 1/ 398.

(6) المصدر نفسه، 1/ 398.

(7) المصدر نفسه، 1/ 398.

(8) المصدر نفسه، 1/ 398.

إن الممارسة التأويلية نتيجة لما يطبعها من تعقيد، بسبب ما يتخللها وما يحيط بها أو يتقاطع معها من عوامل ومؤثرات، فإن نتائجها ليست بالنتائج الحاسمة والمريحة دائما، ليس فقط لمن يحتاجون هاته القراءة، أو لمن يراقبونها بغية الحكم عليها؛ وإنما لدى القارئ المؤول ذاته الذي يحس في بعض الأحيان بنوع من عدم الارتياح التام، وبنوع من القلق المعرفي الملازم للعملية التأويلية والملاصق لها. إن هذا الإحساس، وهذا القلق تزداد وطأته على القارئ وتشتد بسبب طبيعة النص محل النظر الذي يعتبره القارئ الأصولي "محل خوف شديد وخطر عظيم يجب على المتقي الله أن يصرف نظره إليه ويقف فكره عليه"[1]، فلا يكون من هذا القارئ في نهاية المطاف، وبعد كل ذلك الاحتياط، وذلك الخوف، وتلك الرهبة إلا أن يركن لما هداه إليه ظنه وأوجبه عليه: "و بالجملة فالمتّبع في ذلك إنما هو نظر المجتهد في كل مسألة، فعليه اتباع ما أوجبه ظنه"[2].

إن القراءة إذن ليست دائما يقينا مريحا، ولا اطمئنانا تاما، ولكن ظن فحسب؛ غير أن هذا الظن ليس ناتجا عن مجرد تخمين يدفعه الهوى ويغري به، بل هو بالتأكيد خلاصة عملية استدلال يقوم بها القارئ، متسلحا بكل ما تحتاجه هاته العملية من قدرات، ومعارف، وشرائط وأدلة وإلا كان ظنا باطلا فحسب؛ وليس ظنا "واجبا" فرضه الشاهد والدليل إذ "لا بد في كل قول يجزم به أو يحمّل- من شاهد يشهد لأصله، وإلا كان باطلا"[3].

إن المقصود من الظن الواجب الإيالة إلى ما استيقن منه الناظر، بعد القيام بما ينبغي لحل الاجتهاد من استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد وإحكام آلات

---

(1) البحر المحيط، 5/ 38.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، 3/ 70.

(3) الموافقات، 3/ 318.

الاجتهاد لبلوغ المقصود الإلهي من اللفظ القرآني أو النبوي، ومحاولة استبعاد كل هوى قد يتخفى وراء الأدلة ويتسلل إلى تفاصيلها فيشتبه الميل الحاصل بسبب الأدلة الشرعية بالميل الحاصل من **الإلف والعادة والعصبية**[1] فتحدث للنفس هيئة وملكة تقتضي الرجحان[2] للهوى على حساب الدليل الشرعي بحيث لا يشعر الناظر بذلك، ويتوهم أنه رجحان الدليل[3].

إن هذا النوع من القراءة أو التأويل، اقصد التأويل المعتبر بعيدا أو مردودا عند بعض لقصور الدليل، على الرغم مما قوبل به من اعتراض، ووسم به من أوصاف دالة على عدم الرضا، فإنه يختلف ولا شك عن النوع الثاني من التأويل: "التأويل من دون دليل" اختلافا جذريا. فهذا التأويل وإن كان مرفوضا عند البعض، فإنه لا يتجاوز قانون التأويل المتفق عليه من قبل الكل الا وهو الاعتماد على الدليل. قد يعتري هذا الدليل بعض القصور عند الذين رأوه كذلك، أو يصيبه العجز عن تحقيق الملاءمة المطلوبة بين القول وبين النتيجة أو النتائج المتوصل إليها، فلا يحقق- بتعبير الشاطبي- شرط "الشهادة على أصله"، لكنه يبقى مع ذلك دليلا مقبولا عند القائلين به، وإلا لما اعتمدوه، ويُبقي ممارسته التأويلية- عند الرافضين له- ضمن المجال التأويلي الممكن. ولا يخرجها عن هويتها باعتبارها ممارسة تأويلية محتملة وإن كانت نتائجها مرفوضة عند معارضيها لما رأوا في الدليل الذي اعتمدته من قصور، أو عدم ملاءمة إذ الحكم على الدليل نفسه لا يخلو عن كونه هو الآخر ممارسة تأويلية تحتاج إلى ما يقويها لتكون قادرة على إبطال الدليل محط الرفض. وقد رأينا كيف شكك الغزالي في

---

(1) البحر المحيط، 5/ 38.

(2) البحر المحيط، 5/ 38.

(3) المصدر نفسه، 5/ 38.

المرتكـز الـذي اعتمده الشافعي للقول بقصور دليل الحنفية، والذي على أساسه رفض تأويلهم.

إن الممارسة التأويلية ليست بالعملية البسيطة التي تعطيك دائما نتائجها حاسمـة ويقينيـة غير قابلـة للاعتراض أو للرد، وإنما هي جهد جهيد، واجتهاد مـضن، لا يوصـل صـاحبه في غالب الأحوال إلا إلى **الظن الغالب** ولاسيما في المستويات القولية المتميزة بدرجة عالية من الاحتمال كهذا المستوى القولي الذي نحـن بـصدده: المـؤول. ألم يعرف الأصوليون هذا المستوى من النصوص بكونه: عـبارة عـن احـتمال يعضده دليل يصير به **أغلب على الظن**[1] من غيره البادي لأول وهلة أي الظاهر؟

وبعد هذا وذاك إن الاجتهاد ذاته ليس (...) إلا طلبا فيه **غلبة الظن**[2]، ولـيس على القارئ المجتهد أن يكلف وراء غلبة الظن بتحصيل أمر آخر[3]، لأنه إنما أمر بتحصيل غلبة الظن[4] ليس إلا.

إن هـذا المعطى هو من دون شك ما جعل إمام الحرمين يسجل في آخر إيراده لأحد تأويلات الحنفية المعتبرة بعيدة بل ومردودة بعض الأصوليين أيضا، **الموقف التالي**: ذهب معظم الفقهاء من أصحابنا وغيرهم، **إلى أن هذا النوع من التأويل مقبول**[5][6] على الرغم من رفضهم لنتائجه الفقهية.

---

(1) المحصول، 3/ 232، وانظر أيضا: المستصفى، 1/ 389.

(2) البرهان في أصول الفقه، 2/ 864.

(3) المصدر نفسه، 2/ 864.

(4) المصدر نفسه، 2/ 866.

(5) طبعا لن تعدم من يرفض هذا النوع من التأويل، ففي المكان نفسه يشير الجويني إلى رفض الباقلاني: قال القاضي هو مردود قطعا، البرهان، الجويني، 1/ 340.

(6) البرهان، الجويني، 1/ 340.

وقد يبدو مستغربا ألاّ يعتبر الشاطبي الاختلاف في النتائج الناشئ بسبب الاختـلاف في الأدلة خلافا بين المؤولين حين يتم صرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دل عليه الدليل الخارجي[1]، لأنه- بحسب الشاطبي ما دام مقصود كل متأول الـصرف عـن ظاهـر اللفـظ إلى وجـه يتلاقـى مـع الدلـيل الخارجـي المـوجب للـتأويل[2]، فإن جميع التأويلات في ذلك سواء[3]، ومن ثم فلا خلاف في المعنى المـراد[4]. إن هذا الموقف المستغرب من الشاطبي دفع محقق كتابه الشيخ عبد الله دراز إلى أن يتساءل مستنكرا: وكيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكـم الشرعي من مواضع الاختلاف الحقيقي؟[5]، ليجيب بعد ذلك قائلا: إن المؤولين وإن اتفقوا على لزوم التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافا حقيقيا في المعنى المراد[6].

غـير أن الـذي يبدو هو أن الخلاف الذي يعتد به الشاطبي ليس الخلاف الواقـع بعـد تحري الدليل، واخلاص النية، وبذل الجهد، وإنما هو ذلك الخلاف الـناشئ عن الهوى المضل، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفـصيل[7]، وذلـك لا يراه قد تحقق في هذا النوع، إذ الدليل حاضر، والرغبة في الوصول إلى مقصد الشارع لا شك فيها.

---

(1) الموافقات، 4/ 159.

(2) المصدر نفسه، 4/ 158.

(3) المصدر نفسه، 4/ 158.

(4) المصدر نفسه، 4/ 158.

(5) من كلام المحقق، هامش رقم:3، المصدر نفسه، 4/ 158.

(6) من كلام المحقق، هامش رقم: 3، المصدر نفسه، 4/ 158.

(7) الموافقات، 4/ 161.

ولعل هذا المعطى أيضا هو ما قوى من حضور مذهب "المصوبة" في التراث الفقهي والأصولي الذي يقوم على **أن كل مجتهد مصيب**، وإن كان الحق مع واحد[1] كما ذهب إلى ذلك جماعة منهم أبو يوسف[2].

إن هذا الاختلاف النسبي حول قبول هذا النوع من التأويل البعيد أو رده، لم يقابله إلا إجماع تام للأصوليين على رفض النوع التالي من التأويل: "التأويل من دون دليل".

2- التأويل من دون دليل:

يجمع الأصوليون على رفض هذا النوع من التأويل، لأنه قراءة فقدت أهم شرط في عملية التوجيه، توجيه الاحتمالات وتأويلها، وتجاوزت القانون الحاكم الضابط لهذه العملية ألا وهو اعتماد الدليل، ذلك أن "مقصود كل متأول الصرف عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل[3]. وإلا خرجت قراءته عن كونها تأويلا، وكان ما قام به "باطلا[4]، وخرج هو عن كونه مؤولا، ودخل بسبب ذلك تحت أهل الرأي المذموم[5] الذين أولوا "بمجرد التشهي (...) واتباع للهوى[6] فقدموا آراءهم على نصوص الوحي وجعلوها عيارا على كلام الله ورسوله[7] وما كان لهم أن يفعلوا ذلك، فليس للقارئ أن

---

(1) إرشاد الفحول، 424.

(2) المصدر نفسه، ص 435.

(3) الموافقات، 4/ 158.

(4) المصدر نفسه، 4/ 158.

(5) المصدر نفسه، 4/ 158.

(6) الموافقات، 4/ 121.

(7) إعلام الموقعين، ابن القيم الجوزية، تح، طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973، 4/ 249.

يخرج آية من كتاب الله عن ظاهرها بوجوه التأويلات الفاسدة لموافقة نحلته وهواه[1]، لأن ذلك تقول على الله بغير وجه حق. والقارئ للوحي الإلهي وهو يمارس فعل القراءة ينبغي أن يعلم أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله[2]، وأن يدرك وهو يؤول أنه يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام فليثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟[3]. إنه لا تصح له قراءة، ولا يستقيم له تأويل إلا ببيان الشواهد[4]، وإلا فإن القراءة المعتمدة على مجرد الاحتمال ليست مقبولة فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة[5]. إنه لا قراءة ولا تأويل[6] خارج اعتماد الدليل، وإنما لعب[7] فحسب؛ كما يؤكد صاحب البحر المحيط. إنه لعب يوجهه الهوى، وتحركه النحلة والمذهب، وتزينه العصبية أو حب الظهور فيجد ضالته في الاحتمال المجرد،و مجرد الاحتمال لا ينهض للاستدلال[8]، بل ينبغي تقييده بدليل نقل أو عقل لا بمجرد محض الرأي والخيال المختل[9].

إن هذه القراءة، ولأنها فقدت أحد أهم شرائطها فإنها ليست تأويلا للنص ولكنها استخدام[10] له- بتعبير أمبرطو إيكو-، لأنها اعتبرت مجرد

(1) المصدر نفسه، 4/ 245.

(2) الموافقات، 3/ 318.

(3) المصدر نفسه، 3/ 318.

(4) المصدر نفسه، 3/ 318.

(5) المصدر نفسه، 3/ 318.

(6) البحر المحيط، 5/ 37.

(7) المصدر نفسه، 5/ 37.

(8) إرشاد الفحول، 1/ 224.

(9) المصدر نفسه، 1/ 224.

(10) سنعود للتمييز بين والتأويل والاستخدام في الباب التالي.

الاحتمال في القول، من دون النظر إلى ما يقويه ويعضده، فانحرفت عن المطلوب، وهددت انسجام النص الإلهي، فخرجت بذلك عن مقصود الشارع الذي ضمنه وحيه، إلى مقاصد ذاتية، يحكمها هوى القارئ وتشهيه المسيِّر بعصبيته لنحلته،أو الموجه بأغراضه ومصالحه، بل إن ذلك نقض للنص ذاته وهدم لمحتوياته، وإجهاز على الأهداف والغايات التي من أجلها نزل. وفتح لباب العبثية التي لا يحكمها أي ضابط، **فلو اعتبر مجرد الاحتمال في القول لم يكن لإنزال الكتب ولا إرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة**[1].

إن خطر اعتبار مجرد الاحتمال- كما يرى الشاطبي- يتعدى النص الإلهي ليشمل كافة مناحي الحياة التي يحتاج فيها الإنسان إلى التواصل ذلك أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدى إلى انخرام العادات والثقة بها[2]، كما يؤدي إلى انتهاك حرمة كل القوانين و العادات المتفق عليها في مجالات الحياة الإنسانية كلها وليس في مجال التخاطب اللغوي فحسب، إن ذلك سيتعدى لا محالة إلى أكثر المجالات اشتهارا بيقينيتها وقطعيتها، لأن هذا النوع من التفكير والممارسة يفتح باب السفسطة وجحد العلوم[3] الحقة أيضا، والمتأمل في تاريخ المعرفة الإنسانية يدرك- كما يرى الشاطبي- أن ما ذكره السوفسطائية في جحد العلوم[4]. منشؤه تطريق الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية[5].

إن الاحتمال شرط المؤَوِّل المستوى الإشكال من مستويات القول عند الأصوليين، لا يقف وحده مقيما لهذا المستوى، وإن كان هو أحد خصائصه

(1) الموافقات، 4/ 240.
(2) المصدر نفسه، 4/ 240.
(3) المصدر نفسه، 4/ 240.
(4) المصدر نفسه، 4/ 240.
(5) المصدر نفسه، 4/ 241.

الجوهـرية، إذ لابد من اعتماد الاحتمال على شرط عقد التأويل بالدليل[1]، فلا مؤوّل من دون احتمال، كما أنه لا مؤوَّل من دون الإيالة إلى معنى معين اعتمادا على دليل.

إن الاحـتمال بوصـفه المميز الثابت للمستويات القولية عند الأصوليين باسـتثناء الـنص. يختلف باختلاف هذه المستويات، أو بالأحرى باختلافه تتمايز هـذه المـستويات بعـضها عـن بعـض، فالظاهـر احـتمال مـع رجحان، والمؤول احـتمال مع "مرجوحية"، ولايخرج المجمل عن كونه احتمالا أيضا. فما طبيعة هذا الاحتمال المصاحب للمجمل؟

المجمل

المجمل لغة

اخـتلف الأصـوليون حـول المعنـى اللغـوي الـذي مـنه أخـذ المعنـى الاصـطلاحي للفظـة "مُجمَل". فذهب بعضهم إلى أنه في اللغة مأخوذ من الجمع، ومـنه "أجْمَـل الحـساب" إذا جمعـه[2]، ورأى غيرهـم أن "الجَمْـل هـو التحصيل"[3] والمُحـصَّل"[4]، ومـنه "يقال "جملت الشيء إذا حصلته"[5]. وابتعد آخرون عن هذين المعنـيين فـردوا لفظـة "مجمـل" إلى الخلـط والاخـتلاط[6] كمـا فعـل الـسبكي في الإبهاج[7]، والإسنوي في نهاية السول[8].

---

(1) البرهان في أصول الفقه، 1/ 25.
(2) إحكام الأحكام، الآمدي، 3/ 11. (انظر لسان العرب والقاموس المحيط: مادة جمل).
(3) الكاشف عن المحصول، 5/ 32. (انظر مقاييس اللغة: مادة جمل).
(4) إحكام الأحكام، الآمدي، 3/ 11.
(5) المصدر نفسه، 3/ 11. (انظر مقاييس اللغة مادة جمل).
(6) ولم نعثر عـن هذا المعنى في المعاجم العربية التي استطعنا الرجوع إليها: "لسان العرب"، "كتاب العين"، "مقاييس اللغة"، "القاموس المحيط"، "مختار الصحاح".
(7) الإبهاج، 2/ 206.
(8) نهاية السول، 1/ 208.

المجمل اصطلاحا

وقد حاول بعض الأصوليين إبراز العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي فذهب إلى أن قولنا مجمل في الاصطلاح "قد يراد به ما أفاد جملة من الأشياء، ومن ذلك قولهم: أجملت الحساب. وعلى هذا يوصف العموم بأنه "مجمل"؛ بمعنى أن المسميات قد أجملت تحته"[1]. ورأى آخرون أن المجمل يقصد به "اللفظ المتردد بين محتملين فصاعدا على السواء"[2]، فيكون قد "سمي بذلك لاختلاط المراد بغيره"[3].

وقد تعددت التعريفات التي أعطيت لهذا المصطلح وتنوعت، وكر بعضها على بعض "بالنقد والرد، ولم يكد يسلم واحد منها من الانتقاد. ويكفي العودة إلى إحكام الإحكام للآمدي أو إرشاد الفحول للشوكاني لمعاينة هذا النقاش والجدل الذي أحاط بتعريفات المجمل.

لقد عرف القفال الشاشي، وابن فورك المجمل بأنه: "ما لا يستقل بنفسه بالمراد منه، حتى بيان تفسيره"[4]، مثل قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [سورة الأنعام/ 142]، وقد ذهب القفال الشاشي إلى أنه يجوز أن يسمى العام مجملا والخاص مفسرا، على معنى أن العام جملة، إذ ليس لفظه مقصورا على شيء مخصوص بعين، والخاص مفسر، أي فيه بيان ما قصد بتلك الجملة التي هي العموم[5]، ومن ثم فقد استجاز الفقهاء- كما أورد ذلك أبو عبد الله

(1) المعتمد، 1/ 293.

(2) المدخل لابن بدران، 1/ 263.

(3) نهاية السول، 1/ 208.

(4) البحر المحيط، 5/ 59.

(5) المصدر نفسه، 5/ 59.

الزبيري البصري- العبارة عن العموم باسم المجمل[1]. وقال أبو بكر الجصاص: المجمل على وجهين:

أحدهما: يقارب معناه معنى العموم؛ لأن العموم لابد من أن يشتمل على جملة إذا كان يقتضي جمعا من الأسماء وكل جمع فهو جملة. فمعنى العام والمجمل لا يختلفان في هذا الوجه؛ فجائز أن يعبر عن المجمل بالعام.

والوجه الآخر أن يكون الإجمال في لفظ واحد مجهول فهذا لا يكون عموما ولا عبارة عنه، نحو قوله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾ [الذاريات/ 19][2].

ويمكن تصنيف التعاريف التي حاولت القبض على معنى المجمل إلى ثلاثة أصناف:

1- عدم الوضوح / الإبهام

لقد عرف ابن الحاجب المجمل فقال: "هو في الاصطلاح ما لم تتضح دلالته"[3]، أما الجويني فقد حده بقوله: "والمجمل- في اصطلاح الأصوليين- هو المبهم، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه، ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغاه"[4]. ولا شك أن المتأمل لهذين التعريفين لا يرى بينهما اختلافا سوى أن ابن الحاجب عرف بالنفي بينما اعتمد الجويني على الإثبات.

وإلى هذين التعريفين يمكن أن تضم كل التعاريف التي استهدفت إظهار الطابع غير الواضح لهذا المستوى من مستويات الكلام مثل قولهم بأن المجمل:

---

(1) المصدر نفسه، 5/ 59.

(2) أصول الجصاص، 1/ 19.

(3) إرشاد الفحول، ص، 283.

(4) البرهان في أصول الفقه، 1/ 281.

هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء[1]، أو قولهم إنه ذلك الذي يراد به ما لا يمكن معرفة المراد به[2].

وإذا كان البعض رأى أن تعريف المجمل بكونه ما لم تتضح دلالته فيه نظر[3]، كما يرى ابن الحاجب، لأن الاتضاح ليس بأمر مضبوط[4]، فإن تعريف الجويني يمكن أن يكون فيه تفسير لدرجة هذا الوضوح المفقود، وإذن ضبط لمبلغ هذا الخفاء، فبما يعرفه أبو العلاء؟

يقول الجويني مختصرا ومختزلا المجمل (...) هو المبهم[5].

إن المجمل- كما اتضح من تعريف الجويني- إبهام في الطرف الأقصى المقابل للوضوح الذي نفاه ابن الحاجب عنه، إنه انغلاق تام للدلالة بحيث لا تستطيع أن تستخرج منها شيئا يعقل معناه[6] أو تدرك منها مقصود اللافظ ومبتغاه[7]، كما يضيف الجويني مفسرا هذا الإبهام الذي حد به المجمل.

إن الجويني، وهو يدرك الطبيعة المختصرة لحده، يقوم بربط دلالة الإبهام اللغوية بدلالته الاصطلاحية التي أصبحت حدا للمجمل، محاولا بذلك ليس تسليط مزيد من النور على لفظة "مبهم" التي انتقلت من المجال اللغوي العادي إلى المجال الاصطلاحي الخاص بقدرما هي رغبة لمزيد توضيح المجمل ذاته، يقول الجويني: مُبْهم من قولهم: أبهمت البئر ،إذا سددته، وردمته[8]. إن البئر المغلقة،

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، 3/ 11.
(2) المعتمد، 1/ 293.
(3) الكاشف عن المحصول، 5/ 40.
(4) المصدر نفسه، 5/ 40.
(5) المصدر نفسه، 5/ 40.
(6) المصدر نفسه، 5/ 40.
(7) المصدر نفسه، 5/ 40.
(8) البرهان في أصول الفقه، 1/ 281.

بل المردومة ليست بحسب هذا المنطق سوى الدلالة المجملة التي لا فرجة فيها، ولا طاقة يدخل منها بصيص وضوح، بل هي انسداد وظلمة وردم.

ولأن هذه الدلالة تصل إلى هذا الحد من الانغلاق، فهي تحتاج ضرورة لغيرها حتى تخرج من دائرة الظلمة/ الإبهام إلى دائرة النور/ الوضوح والإبانة. ولذلك فهي دلالة تتميز أيضا بعدم الاستقلالية.

2- عدم الاستقلالية/ الافتقار

لقد أشارت إلى هذه الخاصية كثير من التعاريف التي حاولت القبض على معنى المجمل، ومن بينها تعريف الشيرازي: "المجمل ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره"[1].

إن سمة الافتقار وعدم الاستقلالية التي يشير إليها هذا التعريف تشكل سمة أساسية إن لم تكن السمة الجوهرية للمجمل ذلك ما يسجله صاحب الكاشف عن المحصول حين يقول: "اعلم أن فائدة وصفنا الخطاب بأنه "مجمل" أنه **لا يستقل بنفسه** في معرفة ما أريد به"[2].

إذا كان عدم الوضوح أو الإبهام الخاصية العامة والشاملة للمجمل، يأتي من عدم قدرة النص على الاستقلال بدلالته، وافتقاره إلى غيره؛ فإن هذه الدلالة لم تفتقر إلى غيرها إلا بسبب طبيعتها المتميزة بالاشتراك والتردد.

---

(1) اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، 1405-1985، ص 49.

(2) الكاشف عن المحصول، 5/ 36.

الاشتراك/ التردد

حاولـت مجموعة من التعاريف التي أعطيت للمجمل أن تقف على هذه الطبـيعة المميزة لهذا المستوى من القول الخفي، ومن التعاريف التي ساقها له أبو الحسين البصري قوله: "المجمل هو ما أفاد شيئا من جملة أشياء هو متعين في نفسه، واللفظ لا يعينه"[1]. وعبر غيره عن هذه الطبيعة فقال المجمل: "ما يتردد بين معنيين فصاعدا"[2]. غـير أن الـبعض رأى في هذا التعريف قصورا، إذ لم يستطع أن يلم بطبيعة أنواع الاشتراك والتردد الذي يميز المجمل فقد زيفه صاحب "التنقيحات"[3]، لأنـه يلـزم عـن هـذا التعـريف "ألا يكـون مجمـلا إلا المشترك، أو ما له مجازات متساويات، وهذا ليس بلازم؛ فإن تعريفه يتناول ما هو الأعم من هذين"[4].

إن المـشترك اللفظـي، والمجـازات المتساويات ليستا الصورتين الوحيدتين اللـتين يأتـي علـيهما الإجمال، بل الإجمال مرتبط بكل قول كان "متساويا للدلالة بالنـسبة إلى المعانـي المتعددة"[5]، وقـد عـدد الأصـوليون تلـك الصور وحاولوا الوقـوف عليها وحصرها[6]. لكن أهم ما ينبغي تسجيله أو بالأحرى التذكير به

(1) المعتمد، 1/ 293.

(2) الكاشف عن المحصول، 5/ 39.

(3) المصدر نفسه، 5/ 39.

(4) المصدر نفسه، 5/ 40.

(5) شرح المنهاج للبيضاوي، شمس الدين الأصفهاني، تح، عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1410/ 436.

(6) يـرجع التلمـساني في مفتاح الوصـول أسباب الاحتمال التي تنتج الصور المتعددة للمجمل إلى ستة أقسام:

1- الاشتراك في نفس اللفظ، ومثاله قول الله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة/ 228.]، مفتاح الوصول،439.

2- التصريف، ومثاله : قوله تعالى { ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة/ 233] فالفعل تضار يحتمل أن يكون مبنيا للمعلوم (لاتضارِر بكسر الراء) أو مبنيا للمجهول(لا تضارَر بفتح الراء). كما يحتمل أن يكون مبنيا للمجهول.مفتاح الوصول، ص 443.

وتدقيقه القول بأن الإجمال تابع للاحتمال[1]، لكنه احتمال يختلف عن الاحتمال في مستويي الخطاب السابقين (الظاهر، والمؤول)، إنه ليس احتمالا مع رجحان (الظاهر)، ولا هو احتمال مع مرجوحية (مؤول)، ولكنه احتمال مع تساو.

إن هذا التعدد في المعاني والتساوي في الدلالة عليها كلها هو ما أدى به إلى الاحتمال الذي وصل حد الإبهام مما يجعله دائما، لكي يغادر هذه الضفة إلى ضفة الإبانة، في محتاجا إلى "معيِّن" يخرجه من دائرة التردد والاشتراك، من الاحتمال إلى التعيين، إلى الاستقرار في إحدى دلالاته الممكنة.

إن هذا المعطي الأخير، أي الاحتمال الذي يصل الإبهام فيحتاج معه الكلام ضرورة لمعين معيِّن هو ما جعل الشوكاني يعتمد تعريف الغزالي للمجمل القائل بأن المجمل هو اللفظ الصالح لأحد المعنيين الذي لا يتعين معناه

3- اللواحق من النقط والشكل، ومن أمثلته اختلافهم في رواية الحديث في كلمة معينة رواها أحدهم بصورة معينة، والآخر بصورة مختلفة من حيث النقط، أو من حيث الحركة، مفتاح الوصول، ص 444-445.

4- اشتراك التأليف، ومثاله قوله تعالى ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة/ 237] واختلفوا في الذي بيده عقدة النكاح هل هو الزوج أو الولي. مفتاح الوصول، ص 447.

5- تركيب المفصل، ومثاله قول الرسول صلى الله عليه وسلم:"تمرة طيبة وماء طهور" فهذا التركيب يحتمل معنى باعتبار ويحتمل آخر باعتبار غيره مفتاح الوصول، 448-449. والحديث كما ورد في مسند أحمد عن ابن مسعود قال:كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة لقي الجن، فقال أمعك ماء؟ فقلت لا، فقال وما هذا في الأداوة؟ قلت: نبيذ، قال أرنيها، ثمرة طيبة وماء طهور فتوضأ منها" المسند للإمام أحمد، تح، أحمد محمد شاكر، دار الجيل، بيروت، رقم الحديث3810، ص، 309- 310.

6- تفصيل المركب، ومثاله ما روي أن الرسول صلى الله عليه وسلم "مسح بناصيته وعلى العمامة" فكان المعنى بين التفصيل أي إمكانية مسح إما العمامة وإما الناصية، أو ضرورة مسحهما معا مفتاح الوصول، ص،450-451. والحديث في صحيح مسلم بشرح النووي، تح، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، كتاب الطهارة،3/ 147-149.

(1) مفتاح الوصول، ص 438.

لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال[1]، ليتجاوزه في تعريف يضمن ذلك المعطى ويلح عليه: "والأولى أن يقال هو ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعيِّن سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة أو بعرف الشرع أو بالاستعمال"[2].

إن الخطاب بوصفه كلاما مجملا يحتاج إذن إلى ما يوضحه ويزيل إبهامه، وهذا المبيِّن، أو المعَيِّن لن يكون مصدره غير النص القرآني وما يكمله من قول الرسول أو فعله: "اعلم: أن بيان المجمل: إما أن يقع بالقول، أو بالفعل"[3]. أما البيان بالقول فكقول الله تعالى: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾ [البقرة/ 68] بيانا لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة/ 66] أو كقوله عليه السلام: (فيما سقت السماء العشر)[4]، فإنه بيّن مقدار الواجب في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة/ 42]، وأما البيان بالفعل فمثل صلاته عليه السلام لأنها بيان لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [سورة البقرة/ 42].

وعلى الرغم من احتماليته البالغة الكثافة، فإن الخطاب القرآني المجمَل غير المبين ببيان الفعل، لا يخرج عن الطبيعة الخطابية التي تقتضي انضباطه ضرورة لما يحكم الخطاب اللغوي عامة، لأنه لا يختلف من حيث الطبيعة عن أي خطاب لغوي آخر، فالنبي عليه السلام- كما قال أبو بكر الصيرفي- وهو يتكلم بالقرآن، "إنما كان يُخاطب كما يخاطب العربُ، والعربُ تُجمل كلامها، ثم تفسرُه، فيكون كالكلمة الواحدة"[5]. إن هذا الخطاب المجمل، ليس فعلا كلاميا

---

(1) المستصفى، 1/ 345.

(2) إرشاد الفحول، ص 283.

(3) الكاشف عن المحصول، 5/ 70.

(4) الحديث رواه الجماعة إلا مسلما، نيل الأوطار، باب زكاة الزرع والثمار، 4/ 139.

(5) البحر المحيط، الزركشي، 5/ 60.

خارجا عن قوانين الخطاب العربي، ولا هو بالمسألة الخارقة التي تخرق قوانين الممارسة اللغوية عندهم حتى تحتاج في وصفها أو تأويلها إلى شيء بعيد عن اللغة بل إن "هذه المسألة **الفحص عنها لغوي**"[1] كما يؤكد ذلك ابن رشد، لأنها ذات طبيعة لغوية محضة، وإذا كان الأمر كذلك "**فينبغي أن نجعل نظرنا فيها من الجهة التي تنظر في اللغة**"[2]. وليس المقصود باللغة هنا غير تجسيدها الخطابي حيث يكون المخاطِب وهو يبث خطابه على وعي بالقرائن المتدخلة في الفعل اللغوي والحاكمة لتلقيه وفهمه، بل ويكون مستحضرا لها بقوة، ومعتمدا عليها **في توصيل ما أراد إلى مخاطَبه**، مما يجعل هذه القرائن الحافة بالخطاب جزءا منه حين يصدره صاحبه وعند وصوله إلى متلقيه. إن المخاطِب بالاسم المجْمَل كما يرى ابن رشد "**يخاطب به ويغلب على ظنه فهم ذلك عنه اتكالا منه على القرائن**"[3]. لم تعد القرائن إذن شيئا مضافا للخطاب بقدر ما أصبحت مكونا من مكوناته حين إصداره وليس فقط عند تأويله، ذلك أنه "إذا استقرئ كلام العرب"[4]، كما يؤكد ابن رشد، "ظهر من أمرهم أنهم لا يخاطبون بالاسم المشترك إلا حيث يدل الدليل على المعنى المقصود ... إما لقرينة حاضرة مبتذلة"[5] كما هو الحال في قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾ [القلم/ 20] حيث يتبيَّن مما "تقدم من صفات المشبه به ما يدل على أن الصريم ههنا الليل"[6]، وليس النهار كما هو أحد احتمالات اللفظ، أو لقرينة "موجودة

---

(1) الضروري في أصول الفقه، ص 104.
(2) المصدر نفسه، ص 104.
(3) المصدر نفسه، ص 104.
(4) المصدر نفسه، ص 104.
(5) الضروري في أصول الفقه، ص 104.
(6) المصدر نفسه، ص 104.

في نفس اللفظ[1] وذلك مثل قولهم: ضوء الصريم إذا أرادوا بالصريم الصبح[2]. وذلك بقرينة الضوء الملاصقة له والنافية عنه الاحتمال الآخر للفظ صريم.

وإذا كان هذان النوعان من أنواع القرائن المؤثرة في فهم المجمل والمساهمة في تعيين المراد منه يمكن ردهما إلى نوع واحد هو القرينة السياقية، فإن هاته لا تمثل إلا ضلعا واحدا ضمن تقسيم التلمساني لهاته القرائن المرجحة لأحد الاحتمالات الممكنة للقول المجمل. فقد وسع صاحب مفتاح الوصول النظر إلى هذه القرائن وجعلها ثلاثا. فهي عنده إما قرائن لفظية، وإما سياقية، وإما خارجية[3]، مع عدم اعتباره للقرينة الحالية لأنها قريبة من السياقية[4].

ولأن الاعتماد على القرائن، ومن ثم اختيار المناسب منها من غير المناسب أثناء عملية القراءة، أو عدم اعتبارها أصلا، يرجع في جزء كبير منه للقارئ المجتهد الذي يفصل في السياقات والقرائن التي تليق منها والتي لا تليق، القريبة منها لمناط التأويل والبعيدة ، فطبيعي أن يكون الاختلاف إحدى نتائج هذه القراءة ، ومن ثم فطبيعي أيضا اختلاف الأصوليين حول بعض النصوص التي اعتبرها بعضهم مجملة بينما ذهب بعض آخر إلى عدم إجمالها. ومن الأمثلة المشهورة عندهم: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [سورة النساء/ 23] وقوله عز من قائل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة/ 4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 104.
(2) المصدر نفسه، ص 104.
(3) مفتاح الوصول، 453.
(4) المصدر نفسه، 453.

إن هاتين الآيتين اللتين افتتح بهما صاحب مفتاح الأصول المطلب الثالث[1] من مطالب المجمل والمتعلق باختلاف الأصوليين حول طبيعة بعض النصوص بين الإجمال وعدمه، تجسد بشكل واضح دور تقدير السياق والقرائن، أو عدم مراعاته في تحديد طبيعة القول، ومستواه وموقعه ضمن ثنائية الوضوح والغموض.

لقد ذهب أبو الحسن الكرخي وتلميذه أبو عبد الله البصري إلى أن الآيتين مجملتين، لأن الله سبحانه وتعالى أضاف التحريم إلى ذات الأم، وذات الميتة[2]، والعين لا توصف بالتحليل والتحريم[3]، لأنهما حكمان شرعيان يتعلقان بأفعالنا، وهي غير مذكورة[4] في الآيتين فافتقر إلى بيان ما يحرم من الأفعال، وما لا يحرم[5]؛ بينما رأى الجمهور خلاف ذلك، حين ذهبوا إلى أن الآيتين غير مجملتين، إذ رأوا أن فيهما إضمارا يجليه العرف والسياق[6]، لأن العرف والسياق يدلان على أن المضمر هو المعنى المقصود من الأم وهو الاستمتاع، ومن الميتة هو الأكل[7]، لأنه متى كان هناك عادة لقوم في استباحة الاستمتاع بالأمهات والأخوات- على نحو ما عليه المجوس وكثير من أصناف الكفار الذين يحلون الاستمتاع بهن. وقوم كانوا ينتفعون بالميتة على حسب انتفاعهم بالمذكى- كان مخرج الكلام تحريم ما كان المشركون يستبيحونه[8]،

(1) مسائل ذكرها الأصوليون واختلفوا في كونها مجملة أو ليست بمجملة، مفتاح الوصول، ص 461.
(2) مفتاح الوصول، ص 462.
(3) البحر المحيط، 5/ 69.
(4) المصدر نفسه، 5/ 69.
(5) المصدر نفسه، 5/ 69.
(6) المصدر نفسه، ص 462.
(7) المصدر نفسه، ص 462.
(8) أصول الجصاص، 1/ 136.

فيكون هذا المعنى متعلقا معقولا بورود اللفظ فيصير بمنزلة حرمت عليكم الاستمتاع بالأمهات والبنات ومن ذكر معهن. وحرمت عليكم الانتفاع بالميتة[1]

[1] أصول الجصاص، 1/136.

على اعتبار أن المتعارف المعتاد متى خرج عليه الخطاب صار كالمنطوق به فيه[1].

لقد كان الاختلاف حول استحضار السياق والقرائن واعتبارهما في فهم الكلام، أو عدم استحضاره ومراعاته هو العامل الأساسي والحاسم إذن في تحديد طبيعة القول، ومستواه من الوضوح والغموض، فالذين راعوه خففوا من خفاء الخطاب، وأبعدوه من ثم عن المجمل، أما الذين لم يستحضروه فقد زادوا من كثافة ذلك الخطاب مما دفعهم إلى اعتباره مجملا في أعلى مستويات القول من حيث الغموض.

إن إدراك حقيقة هذا الاختلاف وعلته هو ما دفع بعضهم إلى القول بأنه "لا منافاة بين الكلامين[2]، كلام الكرخي المثبت للإجمال في الآيتين، وكلام الجمهور النافي له لأن الكرخي يدعي الإجمال من حيث اللغة، والخصوم ينفون الإجمال من حيث العرف[3] **فالسياق أو العرف قد نقل اللفظ من تحريم العين إلى تحريم الفعل المقصود منه**[4].

إن إدراك الأصوليين المتكلمين للطبيعة الخطابية للفعل الكلامي، والإلحاح عليها في جميع مستويات هذا الفعل وتجلياته، كان- لا شك- وراء تقسيم مستويات الخطاب ذلك التقسيم الذي رأيناه، ووراء اعتمادهم معيارا ذا طبيعة لغوية يقوم على مراعاة سمات وخصائص متلبسة بالخطاب، بل هي جزء من طبيعته في عمومه، أو بالأحرى هي إحدى خصائصه الأساسية المهيمنة، ألا وهي خاصية الاحتمال التي تتخذ صورا تنويعية مختلفة القوة والتأثير. تختلف

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 136.

(2) الكاشف عن المحصول، 5/ 53.

(3) المصدر نفسه، 5/ 53.

(4) المصدر نفسه، 5/ 53.

باختلاف ما يرتبط بالخطاب ذاته من قرائن وسياقات، فمن كونها احتمالا ضعيفا مع الظاهر، إلى كونها احتمالا أقوى مع المؤول، إلى كونها احتمالا أكثر قوة أو بالأحرى أكثر غموضا يصل حد الإبهام مع المجمل وحين يغيب الاحتمال، وتتضح القرائن إلى حد المباشرة يكون الخطاب نصا- كما رأينا-.

ببناء الأصوليين المتكلمين تقسيمهم لمستويات الخطاب اللغوي على خلفية هذه الخاصية المهيمنة التي هي الاحتمال، وما يرتبط بها وجودا وعدما مما يقوي الاحتمال أو يضعفه، بحيث إذا انعدمت تماما من الخطاب فهو نص، وإذا حضرت فهو إما الظاهر أو المؤول، أو المجمل، بشكل تراتبي، يحسم فيه مستوى هذا الاحتمال وقوته في علاقته مع توفر القرائن والمساقات ودرجة وضوح هذه القرائن وخفائها، يكونون قد وصلوا فعلا إلى بناء تصنيف لمستويات القول ذي معيار يتميز بشرطين أساسين من أهم شروط نجاح أي معيارهما: شرط الملاءمة والانسجام، وشرط الانضباط والاطراد، أما بخصوص الأول فلأنه حقق التوافق المطلوب تحقيقه بينه وبين الهدف الذي رسمه التصنيف لنفسه، وهو بيان مراتب المستوايات المتفاوتة من حيث الوضوح والخفاء، إذ لم يعتمد المعيار أي أداة أو قيد للتمييز بين هاته المستويات بحيث يكون بعيدا عن هذا الهدف أو متنافرا معه[1]، أما فيما يتعلق بالشرط الثاني فلأنه ذو طبيعة لغوية منها ينطلق وعليها يقوم، ولأنه لا يخلو خطاب لغوي، بوصفه كذلك، من أن يكون معرضا للاحتمال أو غير معرض له، تلك قاعدة مطردة منضبطة لا تتخلف، ولذلك اعتمدها المعيار مكونا من مكوناته حتى يحقق لنفسه شرطا مهما من شروط نجاحه. إن كون هذا المعيار محكوما بهذين الشرطين هو ما أعطاه قدرته وفعاليته

---

(1) قارن هذا مع ما سيقوم به الأصوليون الأحناف، حين اعتمادهم النسخ معيارا مميزا بين المفسر والمحكم على الرغم من كون النسخ لا يزيد المحكم وضوحا، ولا ينقصه عن المفسر.

العالية في التمييز بين أنواع النصوص، وبيان مستواها من حيث الوضوح والإبهام، باختصار وَسَمَه بسمة جوهرية من سماته هي سمة الإجرائية، وأكسبه المرونة التي تمكن القارئ من الوصول، بسهولة، إلى تحديد نوعية النص ومستواه من حيث الغموض والوضوح حين تطبيق المعيار مما بوأه للاتصاف بسمة ثانية أساسية هي سمة المرونة والبساطة المطلوبة لكل معيار، والتي تمكن معتَمِدَه أو معتمِدوه من تشغيله من دون أدنى إشكال أو تعقيد.

هذا المعيار ونتيجة لسهولته فإنه يمكن صياغته صياغة رياضية بسيطة على الصورة التالية:

النص = لا احتمال أو (لنقل:0 احتمال).

الظاهر = احتمال + رجوح.

المؤول = احتمال + مرجوحية.

المجمل = احتمال + تساوٍ.

إذا كان هذا صنيع الأصوليين المكلمين، فماذا عن إنجاز الأصوليين الأحناف؟

تصنيف الأصوليين الأحناف

من حيث التقسيم العام، لم يختلف الأحناف عن جمهور الأصوليين في تقسيمهم مستويات الخطاب إلى دائرتين: دائرة الواضح ودائرة الخفي. ثم بعد ذلك اختلفوا في مستويات كل دائرة وعددها، فبينما جعل الأصوليون المتكلمون كل دائرة نوعين، ضاعف الأحناف فجعلوا كل دائرة أربعة أنواع.

لقد جعل الأحناف دائرة الواضح تضم الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم؛ بينما ضموا إلى دائرة الخفي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه،

رافضين بذلك، وعن وعي، تصنيف من جعل الكتاب قسمين: **محكما ومتشابها**، وجعل كل كلام فيه ظهور من أنواع المحكم، وجعل كل كلام فيه خفاء من أقسام المتشابه[1]، ضاربين بعرض الحائط وصف أصحابه المتكلمين له بأنه تقسيم معقول سهل المأخذ[2]، رادّين بأنه كم من شيء يتراءى إنه هو الصواب فإذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر أن الحق غيره[3].

ولا شك أن هذا الحق هو التصنيف المقترح من قبل الأحناف، والمعتبر من قبل مخالفيهم من التقاسيم المعضلة المخالفة لظاهر الكتاب[4]، أي مخالفة لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ [آل عمران/ 7] التي اعتمد عليها الأصوليون المتكلمون في استنباط الجنسين: المحكم والمتشابه ذوي الأنواع الأربعة: النص، والظاهر، والمؤول، والمجمل.

لقد اختلف الأحناف في تأويلهم لهذه الآية عن المتكلمين، إذ رأوا أنها لا تقصر الكتاب على الجنسين: المحكم والمتشابه فحسب، لأن قوله تعالى ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ﴾ [آل عمران/ 7] معناه بعض آيات محكمات وقوله: ﴿وَأُخَرُ﴾ [آل عمران/ 7] (...) تقديره (...) ومنه آيات أخر متشابهات[5]، وهذا يدل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه، ولا يدل على أن ليس فيه غيرهما[6].

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 65.

(2) المصدر نفسه، 1/ 65.

(3) المصدر نفسه، 1/ 65-66.

(4) المصدر نفسه، 1/ 65.

(5) كشف الأسرار، / 1/ 66.

(6) المصدر نفسه، 1/ 66.

ويـؤكد ذلك أن الآية الكريمة، لم تتضمن طريقا من طرق القصر[1] المعروفة عند العرب. ومن ثم فطريق التصنيف ليس الاعتماد على الآية، ولكن القيام بعملية معاينة[2] للخطـاب القرآنـي، تعـتمد الـتأمل وإمعـان النظر[3] وسيلة من أجل الوقوف على أقسامه.

لا شـك أن أول ملاحظـة تلـتقطها العين، وهي تعاين تقسيم الأحناف، أن مـا كـان جنـسا عـند الأصـوليين المـتكلمين، يـضم أنـواعا تحـته أصبح عند الأحـناف نـوعا مـن الأنواع، وأقصد كما هو واضح المحكم والمتشابه.وأن ثلاثة أنـواع مـن أنـواع مـستويات الخطـاب تكررت أسماؤها عند الأحناف: الظاهر والـنص، والمجمل. فهل تحمل هاته الأنواع عند الأحناف الدلالة نفسها التي هي لها عند الأصوليين المتكلمين؟

لـن نقف الآن لنقارن بين الإنجازين، وإنما سنؤجل ذلك إلى الانتهاء من استعراض مستويات النصوص كما رسمها الأحناف، ومحاولة استكشاف طبيعة المعيار المعتمد في هذا التصنيف، لتكون المقارنة عامة وشاملة.

يجمـل عـلاء الـدين الـبخاري شـارح أصـول فخـر الإسـلام البزدوي مستويات النص عند الأحناف: أساميها وتعاريفها في النص التالي:

"بيان المتكلم لا يخلو من أن يكون **ظاهر المراد** للسامع **أولم يكن**. والأول **إن لم يكـن** مقـرونا بقـصد المـتكلم فهـو **الظاهر وإن** كان مقرونا به فإن احتمل التخـصيص والـتأويل فهـو **النص**، وإلا فإن قبل النسخ فهو **المفسَّر** وإن لم يقبل فهـو **المحكـم**، وإن لم يكـن ظاهـر المراد فإما إن كان عدم ظهوره لغير الصيغة أو

(1) المصدر نفسه، 1/ 66.

(2) المصدر نفسه، 1/ 66.

(3) المصدر نفسه، 1/ 66.

لنفسها، والأول هو **الخفي** والثاني إن أمكن دركه بالتأمل فهو **المشكل** وإلا فإن كان البيان مرجوا فيه فهو **المجمل**، وإن لم يكن موجودا فهو **المتشابه**[1].

يجمل هذا النص الجامع، الحديث عن مستويات الخطاب عند الأحناف، وعن قسميه الكبيرين: الظاهر والخفي، كما يحاول أن يقف على الفوارق التي تفرق بين هذه المستويات، مبينا في الوقت نفسه، المشترك الذي يجمع بينها، أو بين بعض من مكوناتها. وأول معطى من معطيات هذا النص أن البيان الإلهي دائرتان اثنتان: دائرة ظاهر المراد، ودائرة خفي المراد.

دائرة ظاهر المراد

وتضم هذه الدائرة أربعة مستويات: الظاهر، والنص، والمفسر، والمجمل. وهي مستويات متراتبة ومتفاوتة تبدأ من الأقل ظهورا إلى أعلى مستويات التجلي والانكشاف.

1- **الظاهر**: وهو كما عرفه البزدوي كل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته[2]، مثل قوله تعالى ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء/ 3] فإنه ظاهر في الإطلاق، كما هو تماما أيضاً ظاهر في الإحلال[3] قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة/ 274].

2- النص: وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة[4]. ومثاله قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 46.

(2) المصدر نفسه، 1/ 72.

(3) المصدر نفسه، 1/ 73.

(4) المصدر نفسه، 1/ 73.

﴿وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء/ 3]، فإنه ظاهر في الإطلاق، نص في بيان العدد[1].

وينبني تعريف النص كما يظهر ذلك جليا على تعريف الظاهر، إذ النص ظهور أيضا لكنه ظهور أكثر انكشافا وتجليا من الظاهر، تماما كما هو النص في اللغة ظهور لكنه ظهور زائد: فلقد سمي مجلس العروس منصة لأنه ازداد ظهورا على سائر المجالس[2]، ولم يكن ذلك إلا بفضل تكلف اتصل به[3].

تبعا للمنطق نفسه، لم يكن **النص** كلاما أكثر ظهورا من **الظاهر** إلا بقرينة نطقية تنضم إليه سباقا أو سياقا[4]،تبين أنه المعنى المقصود من المتكلم. فقول الله سبحانه تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء/ 3] نص زاد وضوحا على قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء/ 3] لأنه سيق الكلام للعدد وقصد به[5]. كما أن معنى **التفرقة** بين البيع والربا لم تُفهم من ظاهر الكلام في قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة/ 274]، بل بسياق الكلام، وهو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة/ 274][6]. فعرف أن المقصود إثبات التفرقة، ونفي المماثلة بين البيع والربا، ومن ثم أصبح تقدير الكلام وأحل الله البيع

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 74.

(2) كشف الأسرار، 1/ 74.

(3) المصدر نفسه، 1/ 74.

(4) المصدر نفسه، 1/ 73.

(5) المصدر نفسه، 1/ 74.

(6) المصدر نفسه، 1/ 73.

وحرم الربا فأنى يتماثلان[1]. ولم يكن ليعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة[2] كما لو أنه قيل ابتداء مثلا أحل الله البيع وحرم الربا ولم يسبقه شيء مما ذكر.

إن هاته القرينة السياقية والمعبر عنها بقصد المتكلم التي ميزت النص عن الظاهر، وجعلته بذلك أعلى مرتبة منه من حيث الوضوح، إن كان اشتراط وجودها أمرا متفقا عليه في النص، بين جميع أصوليي الحنفية فإن اشتراط غيابها في **الظاهر** كان مثار نقاش بينهم. فلقد اشترط بعضهم: في **الظاهر** أن لا يكون معناه مقصودا بالسوق أصلا، **فرقا** بينه وبين **النص**[3]، ولذلك تجدهم يؤكدون أن النظم إن ظهر معناه فإن لم يُسق له بالذات، أي لا يكون مقصودا أصليا، فهو الظاهر[4] لأن الكلام إذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة إلى غير المسوق له[5]؛ بينما رأى آخرون أن عدم السوق في **الظاهر** ليس بشرط[6]. وسنترك التفصيل في هذا الاختلاف إلى حين العودة إليه، بعد استعراض مستويات النصوص، لبيان وجهتي نظر مختلفتين للأحناف بخصوص أسس التمييز بين مستويات الخطاب.

إذا كان اشتراط عدم السوق في الظاهر مما كان مثار اختلاف بين الأحناف، فإن المتفق عليه بينهم، اشتراك القسيمين: النص والظاهر معا، في احتمالهما للتأويل والتخصيص. إن تميزهما بهذه الخاصية تضعف من قوة وضوحهما، وتجعلهما يكونان، ضمن دائرة الظاهر الكبرى، دائرة صغرى مقابلة لدائرة مثلها أقوى منها وضوحا وأعلى درجة، بسبب تجردها عن الاحتمال والتخصيص، هي دائرة المفسر والمحكم.

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 73.
(2) المصدر نفسه، 1/ 73.
(3) المصدر نفسه، 1/ 72.
(4) فواتح الرحموت، عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري، بهامش المستصفى، دار الفكر، 2/ 19.
(5) كشف الأسرار، 1/ 72.
(6) المصدر نفسه، 1/ 73.

3- المفَسَّر

المفسر في الاستعمال اللغوي مأخوذ من قولهم: أسفر الصبح إذا أضاء لا شبهة فيه[1]، ومدار تركيب مادة سفر على الكشف. ومنه يقال سفرت البيت أي كنسته، ومنه السفير لأنه يكشف مراد اثنين، وسافر الرجل انكشف عن البنيان، ومنه السفر لأنه يكشف عن أخلاق المرء وأحواله[2].

أما في الاستعمال الاصطلاحي، وانسجاما مع قاعدة التراتب والتفاوت التي ينبني فيها اللاحق على السابق، فقد بني تعريف المفسر على النص، فقيل: هو ما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص أو بغيره ... بلا احتمال تخصيص أو تأويل[3]، ويمثل له بقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر/ 30]. إن الملائكة في الآية الكريمة جمع عام[4]، ولأنه كذلك، فهو محتمل للتخصيص[5] فوردت كل فانسد باب التخصيص[6] بذكرها، غير أن ذكر الكل احتمل تأويل التفرّق فقطعه بقوله أجمعون[7]، فصار الخطاب مفسرا.

والمفسر انطلاقا من التعريف نوعان: مفسّر لذاته، ومفسر بغيره. وأما النوع الأول: فهو ما كان مكشوفا ببيان الصيغة[8] بأن يكون الكلام لا يحتمل

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 70.

(2) المصدر نفسه، 1/ 70.

(3) المصدر نفسه، 1/ 77- 78.

(4) كشف الأسرار، 1/ 87.

(5) المصدر نفسه، 1/ 87.

(6) المصدر نفسه، 1/ 87.

(7) المصدر نفسه، 1/ 87.

(8) أصول السرخسي، 1/ 165.

إلا وجها واحدا[1] في ذاته، ولم يسبق له خفاء، بمعنى أنه كان مكشوف المراد من الأصل[2].

أما النوع الثاني: فهو ما لم يكن بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام آخر كالصلاة والزكاة[3]، إذ ثبت تفسيرهما بأقوال النبي وأفعاله لا ببيان متصل به[4]. إنه خطاب كان المراد منه غير مكشوف أولا، غير أنه أصبح كذلك بما لحقه من البيان القطعي[5].

ولم يغب هذا النوع من الخطاب الذي هو المفسر عن الأصوليين المتكلمين، وإن كانوا لم يجعلوه مستوى من مستويات الخطاب مثلما فعل الأحناف، ولم يضموه إلى تصنيفهم الرباعي: النص والظاهر، والمؤول، والمجمل. بل أشاروا إليه إشارات هنا وهناك، إما باسمه هذا، أو باسم المبيَّن ومن أولى الإشارات إلى هذا النوع من الخطاب ما نجده عند أبي الحسين البصري في المعتمد، فهو يعرف هذا الخطاب بقوله: "وقولنا "مفسر" قد يراد به ما احتاج إلى تفسير، وقد ورد تفسيره. وقد يراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن تفسير لوضوحه في نفسه"[6]. ولا يختلف الأمر حين يعطيه اسم المبيَّن لأن محتوى التعريف واحد وإن اختلفت الأسماء[7].

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 165.

(2) التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1403-1983، 1/ 147.

(3) كشف الأسرار، 1/ 87.

(4) المصدر نفسه، 1/ 87.

(5) التقرير والتحبير، 1/ 147.

(6) المعتمد، 1/ 294.

(7) فهو يعرف المبين بقوله: "فأما المبين، فقد يراد به ما احتاج إلى بيان، وقد ورد عليه بيانه. وقد يراد به الخطاب المبتدأ المستغني عن بيان"، المعتمد، 1/ 294.

4- المحكم

مأخذ المحكم من قولهم "بناء محكم أي مأمون الانتقاض، واحكمت الصنعة أي أمنت نقضها وتبديلها"[1]، وقيل هو مأخوذ من قولهم "أحكمت فلانا عن كذا أي منعته"[2]. فيكون المعبر الذي مرت منه الدلالة اللغوية إلى الاصطلاح هو الأمن، والمنع، الأمن من التبديل والتغيير، والمنع من النقض، لتحقيق الديمومة والاستمرار ودفع النسخ جوهر المحكم من حيث الاصطلاح.

وعلى طريقتهم المعتادة في بناء المستوى الأعلى على الذي سبقه أيضا، عرفوا المحكم بأنه المفسر الذي "ازداد قوة ووضوحا وأحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل"[3]، فكان بذلك في أعلى مراتب الإبانة و"غاية الوضوح في إفادة معناه"[4]، من دون قابلية للنسخ إلى الحد الذي عرفه بعضهم فقال: هو "ما لا يحتمل إلا وجها واحدا"[5].

إذا كان هذا هو الإطار العام الذي يؤطر مستويات الفعل الخطابي الواضح أو الظاهر المراد، كما بناها الأصوليون الأحناف فإن المتتبع لتفاصيل هذا الإطار،لمحددات الأصناف، المعتبر في ذلك وغير المعتبر، ولعلاقتها في ما بينها، سيقف على اتجاهين متمايزين إلى حد ما في النظر إلى هذه المستويات وبالتحديد في تصور العلاقة التي تربط بينها. هل هي علاقة تباين أم علاقة تداخل؟

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 80.

(2) المصدر نفسه، 1/ 80.

(3) المصدر نفسه، 1/ 80.

(4) المصدر نفسه، 1/ 80.

(5) المصدر نفسه، 1/ 80.

الاختلاف بين التباين والتداخل أو البحث عن المعيار؟

يمكن الحديث، فيما يتعلق بحد مستويات الخطاب الظاهر المراد، وبيان المعتبر في أنواع هذه المستويات من غير المعتبر، عن فريقين متمايزين لدى أصوليي الأحناف. أما الفريق الأول فالمقصود به المتقدمون منهم الذين بدأوا العمل التأسيسي للتصنيف. ويراد بالفريق الثاني المتأخرون الذين اضطلعوا بمهمة شرح إنجاز سابقيهم، وإضافة ما رأوه مناسبا من أجل الوصول إلى أعلى درجات الدقة في وصف هذه المستويات.

وينبغي التنويه إلى أن هذا التقسيم الحاسم والصارم على المستوى النظري، بين فريقين اثنين متباينين في النظر لطبيعة العلاقة بين مكونات التصنيف، أحدهما منتسب للقدماء، وآخر يمثله المتأخرون، لا يتجسد على مستوى التطبيق والممارسة الفعلية بهذه الحدة. أو بالأحرى ليس بالأمر الواضح الذي يتفق عليه الكل ولاسيما حين ينسب المتأخرون بعض ما يحسب لهم من إضافات للقدماء أنفسهم، ويخالفهم في ذلك بعض المتأخرين ممن انتصروا للموقف العام المعتبر الموقف الوحيد للأصوليين القدماء. ومن الأمثلة الواضحة على هذا الالتباس بين الحدود الفاصلة في المواقف بين الفريقين، بخصوص النظرة إلى التصنيف وطبيعة العلاقة التي تحكم مستوياته، موقف فخر الإسلام البزدوي- وهو من القدماء طبعا-، فقد اختلِف في فهمه و تأويله بطريقتين متعارضتين. يضم أقواله المتأخرون إلى رأيهم، ويفعل المناصرون للقدماء من المتأخرين نفس ما فعله مخالفوهم.

ومهما يكن من أمر فإن التقسيم العام الذي يسود المتون الأصولية للأحناف هو تقسيم المواقف بخصوص مستويات الخطاب اللغوي إلى فريقين: فريق القدماء وفريق المتأخرين.

موقف القدماء/ أو علاقة التداخل

يجمل لنا صاحب التقرير والتحبير هذا الموقف قائلا:

"والمتقدمون من الحنفية **المعتبر في الظاهر** ظهور المعنى الوضعي بمجرده، (...) سواء سيق اللفظ له (...) أو لم يسق له. **والمعتبر في النص** ذلك، أي كون معنى اللفظ مسوقا له، سواء احتمل التخصيص إن كان عاما والتأويل إن كان خاصا أو لا يحتمل كلا منهما. **والمعتبر في المفسر** بعد اشتراط ظهور معناه عدم الاحتمال للتخصيص والتأويل احتمل النسخ أو لا يحتمل. **والمعتبر في المحكم** عدمه أي احتمال شيء من ذلك"[1]

فالأصوليون الأحناف القدماء إذن لم يهتموا برسم الحدود الفاصلة بين كل مستوى ومستوى، ولا بوضع الخطوط الحمراء بين كل واحد منها، "بل أخذوا في **الظاهر** مطلق الظهور سواء كان مع السوق أم لا، وفي **النص** مطلق السوق سواء احتمل التأويل أولا، وفي **المفسر** عدم احتمال التأويل والسكوت عن احتمال النسخ"[2].

إن موقف القدماء هذا يمكن ترتيبه على الشكل التالي:

أ- **الظاهر**: ظهور المعنى: مع السوق و(من دونه).

ب- **النص**: ظهور المعنى مع السوق (فقط).

ج- **المفَسَّر**: ظهور المعنى مع عدم احتمال التخصيص والتأويل (والسكوت عن احتمال النسخ).

د- **المحكم**: ظهور المعنى مع عدم احتمال التخصيص والتأويل والنسخ.

---

(1) التقرير والتحبير، 1/150.

(2) كتاب فواتح الرحموت، 1/19.

إن أهم ما يمكن الخروج به من خلال معاينة هذا الإنجاز الذي تم تلخيصه هاهنا وترتيبه هجائيا هو:

أولا: إن (أ) **تتداخل** مع (ب)، أي أن النص يمكن أن يشمل الظاهر، فالسوق المشروط في النص، وغير المشروط عدمه في الظاهر يسمح بذلك.

ثانيا: إن (د) **تتداخل** مع (ج)، أي أن المحكم يمكنه أن يشمل المفسر، إذ النسخ الذي يزيد به المحكم عن المفسر ليس مشروطا انتفاؤه عن المفسر.

ثالثا: كما أن (د) يمكنها أن **تتداخل** مع (ج) فتشملها، فإن هاته يمكنها أن **تتداخل** مع (ب) فتشملها. (**الباء**) التي يمكنها بدورها **أن تتداخل** مع (أ) فتشملها، اي أن المحكم كما أمكنه أن يشمل المفسر فإن المفسر يمكنه أن يشمل النص الذي قلنا أنه يشمل الظاهر. مما يعطينا النتيجة التالية التي مفادها أن مستويات الخطاب الظاهر المراد "**متداخلة** بحسب الوجود"[1] ومن ثم فإنه "يجوز صدق كل منها على كل من الباقية"[2] من هذه المستويات.إن مستويات الخطاب الظاهر بخلاصة شديدة: "**متداخلة** (...) **لا متباينة**"[3]. لكن تداخلها هذا- كما هو واضح- لا يعني أبدا تطابقها، ولا ينفي مطلقا تمايزها: فهي كما يؤكد ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير: "أقسام متمايزة بحسب المفهوم والحيثية"[4]. وهذا التمايز هو ما أعطاها هويتها عند الأقدمين من الأصوليين الأحناف،

(1) التقرير والتحبير، 1/ 150.

(2) المصدر نفسه، 1/ 150.

(3) المصدر نفسه، 1/ 150.

(4) المصدر نفسه، 1/ 150.

وإلا لما تمايزت في الاصطلاح، ولما دلت على تراتبية في الوضوح: تراتبية تنطلق من الظاهر أدنى مرتبة في الظهور وتمر على النص، والمفسر، وتنتهي عند المحكم أعلى درجة يمكن أن يصلها الخطاب من حيث الوضوح وإحكام الدلالة على المراد.

إذا كان القدماء لم يعتبروا التباين[1] واخذوا بدلا عنه بمفهوم التداخل، وعلى أساسه أقاموا تقسيمهم للخطاب الجلي فما كان موقف المتأخرين؟

موقف المتأخرين/ أو علاقة التباين

إن كان المتأخرون قد قبلوا الإطار العام الذي رسمه القدامى لتصنيف مستويات الخطاب الظاهر، ورضوا به محددا لعددها، وتراتبيتها، ولحدودها العامة، فإنهم اختلوا مع سابقيهم- أو على الأقل جمهرتهم- حول العلاقة التي تحكم هذه المستويات فيما بينها. فبينما قال القدامى بالتداخل بين هذه المستويات، ومن ثم جواز أن يصدق آخرها على أولها، ذهب المتأخرون إلى أن مستويات الخطاب متباينة لا يصدق أحدها على الآخر[2].

إن مستويات الخطاب بهذا المعنى إذن مستويات تتميز باستقلالها، وحدودها الفاصلة، المرسومة بشكل واضح وجلي، ومن ثم فهي تتمنع على الإلحاق، وتتأبى على كل محاولة تستهدف جعل مستوى منها تحت جناح مستوى آخر. إنها مستويات تقبل التعايش ضمن عالم منسجم له خصائص مشتركة (عالم الخطاب الظاهر هنا)، لكنها ترفض أن تضيع هويتها المتميزة

---

(1) كتاب فواتح الرحموت، 1/ 19.

(2) المصدر نفسه، 2/ 19.

والمستقلة. ومن ثم فهذه الاستقلالية مع ذلك لا تمانع التساكن والتجاور، بل إنها لا تمانع حتى التجاور المفروض، تجاور التلازم انصياعا لمبدأ الضرورة كما هو الحال في مستويي الظاهر والنص. فالمستويات كما قلنا متباينة (...) لكن لا يمتنع الاجتماع وجودا لأن كل ظاهر معه نص[1]، إذ لا بد أن يساق اللفظ لغرض[2]، ولا بد من المعنى المقصود بالذات[3]، وهذا الأمر لا يحققه إلا النص لكونه مشروطا بالسوق مما يجعل الظاهر مضطرا إليه في هذه الحالة؛ ولا عكس، أي أن النص يمكن أن يرد منفردا من دون الظاهر لاحتمال أن لا يكون له معنى غير مقصود[4]. ومثال انفراد النص عن الظاهر قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء/ 1] لظهور مفهومه بنفس اللفظ مع كونه مساقا له[5].

ويمكن استخلاص موقف التباين عند المتأخرين من خلال تأمل المحطتين التاليتين: محطة الاحتمال/ النص والظاهر، ومحطة عدم الاحتمال/ المفسر والمحكم.

أ- محطة الاحتمال / النص والظاهر

تتميز هذه المحطة باشتراط المتأخرين عدم السوق في مستوى الظاهر، تفريقا له عن النص، فلقد ذكروا أن قصد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصا، وشرطوا في الظاهر أن لا يكون معناه مقصودا بالسوق أصلا، فرقا بينه وبين النص[6]، بخلاف القدماء الذين لم يروا ضرورة لذلك. إن الغاية التي من أجلها

---

(1) فواتح الرحموت، 2/ 19.
(2) التقرير والتحبير، 1/ 149.
(3) فواتح الرحموت، 2/ 19.
(4) المصدر نفسه، 2/ 19.
(5) التقرير والتحبير، 1/ 149.
(6) كشف الأسرار، 1/ 72.

إذن تم اشتراط عدم السوق في الظاهر من قبل المتأخرين، هي وضع حد فاصل يفرق بينه وبين النص الذي يشترط فيه السوق، مما يوصل إلى الخلاصة التالية الواضحة: خطاب ظاهر مع السوق يساوي نصا؛ أما خطاب ظاهر من دون سوق فإنه يساوي ظاهرا مما يمكن صياغته بطريقة رياضية على الشكل التالي:

النص = خطاب محتمل ظاهر+ سوق.

الظاهر = خطاب محتمل ظاهر- سوق.

إن أهم نتيجة من نتائج القول بالتباين، أو بالأحرى أحد الأسباب الداعية للقول به، بناء الفارق المميز بين الظاهر والنص، ضمن معيار تصنيف الخطاب الواضح أو الظاهر المراد.

ب- محطة غير المحتمل: المفسر والمحكم

تخص هذه المحطة الخطاب الظاهر الذي لا يحتمل لا تخصيصا ولا تأويلا، وهو كما في الإطار العام المتفق عليه من قبل القدماء والمتأخرين معا، يضم المفسَّر والمحكم. وتتميز هذه المحطة بمحاولة المتأخرين استنباط القول بعلاقة التباين بين مستويي الخطاب، المفسر والمحكم من الخطاب الوصفي للقدماء أنفسهم لهذين المستويين. لقد فهم المتأخرون- أو أرادوا ذلك- من تعليق فخر الإسلام البزدوي، وهو ينهي تعريفه للمفسَّر، بقوله: إلا أنه يقبل النسخ والتبديل[1]، أن هذا الأصولي المعتبر من القدماء، يفرق بين المفسَّر والمحكم تفريق تباين. فبناء على مفهوم المخالفة رأى المتأخرون أن البزدوي يشترط في المفسر قبول النسخ وفي المحكم عدم قبوله. فالنسخ عنده إذن معتبر وجودا في المفسر وعدما في المحكم[2]. هذا ما يؤكده أحد المتأخرين حين يقول: وقول فخر

(1) أصول فخر الإسلام البزدوي بكشف الأسرار، 1/ 87.
(2) كتاب فواتح الرحموت، 2/ 19.

الإسلام في المفسر أنه يحتمل النسخ سند للمتأخرين في التباين بين الأقسام لأنه موجب للتباين بينه وبين المحكم[1].

وانسجاما مع مبدأ التباين هذا، يخطِّئ ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير من مثَّل للمفسر بقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر/30] من المتأخرين، لأنه يلزمهم بناء على مبدئهم أن لا يصح هذا مثالا له، لعدم احتمال النسخ، لأنه خبر والخبر لا يحتمله[2]، فيكون بذلك محكما وليس مفسرا فثبوت احتمال النسخ إذن معتبر في المفسر للتباين، أي لأجل تباين الأقسام[3]، أقسام الخطاب ومستوياته. وقد رتب المتأخرون على هذا الفهم النتيجتين التاليتين:

أولا: إنه إذا كان بين المفسر والمحكم تباين فكذا ينبغي أن يكون بين الباقية[4] من المستويات والأقسام إذ لا فصل بين الأقسام في التباين وعدمه[5]، لأنه لم يقل أحد بأن بعضها متباين وبعضها متداخل في الاصطلاح[6].

ولقد توصلنا فعلا في المحطة السابقة إلى أن التباين ليس بين المفسر والمحكم فحسب، كما تبين ههنا، ولكن بين الظاهر والنص أيضا. فتأكدت مقولة التباين بالطريقتين معا: طريقة إثباته في جزء من المستويات، ثم سحبه على الباقي. وطريقة إثباته في كافة الأجزاء، جزءا جزءا.

---

(1) كشف الأسرار، 1/150.

(2) التقرير والتحبير، 1/149.

(3) المصدر نفسه، 1/149.

(4) المصدر نفسه، 1/150.

(5) المصدر نفسه، 1/150.

(6) المصدر نفسه، 1/150.

ثانيا: إن إثبات التباين علاقةً متحكمةً في مستويات الخطاب وأقسامه، **انطلاقا من كلام فخر الإسلام البزدوي**، يؤكد حقيقة جوهرية ومهمة بالنسبة للمتأخرين من الأحناف، مفادها أن القول بالتداخل لم يكن الموقف الوحيد للقدماء، كما هو المشهور عنهم، ولكن كان فيهم من يقول بالتباين، ذلك ما يعبر عنه بوضوح ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير: "وبقول فخر الإسلام هذا يبعد نفي **التباين عن كل المتقدمين** (...) لأن الظاهر أن فخر الإسلام منهم وقد أفاد قوله هذا **التباين**"[1].

غير أن هذه الخلاصات سواء ما تعلق بمبدأ التباين ذاته، أو ما نتج عنه، لم تكن هي الرأي الموحد لكل المتأخرين. فهؤلاء لم يكونوا على قول واحد بخصوص العلاقة بين مستويات الخطاب، وما تمخض عنها، إذ لا تعدم منهم- وإن كانوا قلة- من تمسك بالقول بعلاقة التداخل عوضا عن علاقة التباين التي قال بها زملاؤه، منتصرا للقدماء منتقدا ما ذهب إليه المخالفون لهم من المتأخرين وأبرز هؤلاء صاحب كشف الأسرار.

لقد تمسك علاء الدين البخاري شارح أصول فخر الإسلام بالقول **بالتداخل** معتبرا إياه الموقف الوحيد للقدماء الذي ليس لهم غيره. فبمراجعة تراثهم يتأكد أن ما ذهب إليه المتأخرون "مخالف لعامة الكتب"[2] التي تركوها. ليس على المستوى النظري، أي ما يتعلق بالتعريفات التي حدوا بها مستويات الخطاب فحسب، ولكن أيضا على مستوى الممارسة التطبيقية المتعلقة بضرب الأمثلة لهذه المستويات.

(1) التقرير والتحبير، 1/ 150.

(2) كشف الأسرار، 1/ 72.

في المستوى النظري:

يؤكد عبد العزيز البخاري أن الأصوليين الأحناف المتقدمين، لم يشيروا في تعاريفهم البتة إلى ما يمكن أن يفهم منه ما ادعاه المتأخرون من فرق تباين بين مستويات الخطاب الظاهر، مدعما تأكيده هذا بمجموعة من التعاريف التي أعطيت للنص والظاهر من قبل كبار المتقدمين من الأصوليين الأحناف مثل شمس الأئمة في 'أصول الفقه'[1]، والقاضي الإمام أبي اليسر في 'التقويم'[2]، وصدر الإسلام أبي زيد في 'أصول الفقه' أيضا، وآخرين. وكلهم لم يشيروا- بحسب البخاري- إلى أن الفرق بين النص والظاهر هو السوق، الوجود في النص والعدم في الظاهر "فثبت أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا أو لم يكن"[3]، مما ينفي عن مستويات الخطاب التباين. ولو كان هذا الشرط الذي يثبت التباين، أقصد عدم السوق، مطلوبا في الظاهر عند القدماء "ومنظورا إليه لما غفل عنه الكل"[4].

في المستوى التطبيقي:

حاول المتأخرون الرافضون لمبدأ التباين الذي قال به غالبية المتأخرين، أن يبرزوا أن القدماء في تمثيلهم للظاهر من القرآن الكريم أوردوا نصوصا سيقت لمعناها. ولو كانوا يقولون بالتباين لما فعلوا ذلك. إن هذه الحجة هي ما نقلها عنهم صاحب التقرير والتحبير في النص التالي: "ولعدم التباين بينها

---

(1) يعرف الظاهر بأنه "ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل" (كشف الأسرار، 1/ 72).

(2) ثم يعلق البخاري، "فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة، وهكذا ذكر القاضي الإمام أبو زيد ... وصدر الإسلام أبو اليسر" (كشف الأسرار، 1/ 2).

(3) كشف الأسرار، 1/ 73.

(4) المصدر نفسه، 1/ 73.

[الأقسام والمستويات] عند المتقدمين مثلوا للظاهر بقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ﴾ [النساء/ 1] ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ...﴾ الآية [النور/ 2] ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ الآية[المائدة/ 38]، وبالأمر والنهي مع ظهور ما سيق له، أي مع ظهور هذه العبارات وظهور كونها مسوقة لمعان تُقصد بها. فلو قالوا بالتباين بين الظاهر والنص بالسوق وعدمه لم يمثلوا بهذه الأمثلة لوجود السوق فيها[1].

خلفية الاختلاف بين القائلين بالتداخل

وليس من الأهمية الكبرى التوقف لتصويب هذا الرأي أو تخطئة ذاك، فليس ذلك ما يشغلنا، ولا هو الانتصار لهذا الفريق أو ذاك. إن ما نحاول التركيز عليه هو استبطان خلفيات المتأخرين، والأسباب التي دعتهم لأخذ موقف مختلف، أو على الأقل متميز عن موقف القدماء المشهور عنهم، ثم محاولتهم إيجاد سند لهم عند القدماء أنفسهم. فما الداعي لهذا كله؟ أهي مجرد الرغبة في التمايز؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا إذن الإلحاح على ارتباط ما قاموا به بالقدماء أنفسهم، والبزدوي فخر الإسلام بالتحديد؟ هل يتعلق الأمر بتأويل لكلام البزدوي فحسب أو هو استخدام له من أجل الوصول إلى هدف سابق وغاية مرسومة خطط لبلوغها هؤلاء وأرادوا العبور إليها عبر جسر البزدوي؟

إن مما يعرفه أهل الأصول عن فخر الإسلام البزدوي وكتابه أصول الفقه، المتن الذي اعتمده القائلون بالتباين في نسبة هذا المبدأ إليه، ما قاله شارح هذا المتن الإمام علاء الدين البخاري في مقدمة شرحه لهذا المصنف. لقد قال

(1) التقرير والتحبير، 1/ 150.

عنه بعد أن مدحه بالصنعة العجيبة والترتيب الرائع، مستدركا لكنه صعب المرام، أبي الزمام، لا سبيل إلى معرفة لطفه وغرائبه، ولا طريق إلى الإحاطة بطرقه وعجائبه، إلا لمن أقبل بكليته على تحقيقه وتحصيله[1]. فهل هذه الصعوبة وهذا التأبي الذي امتاز بهما هذا الكتاب والعائدان أصلا لاعتماد البزدوي العبارة الوجيزة المختصرة، والتي وصلت إلى الحد الذي استعان فيه المهتمون بالأصول بعلاء الدين البخاري من أجل أن يوضح [لهم]ما أبهم من رموزه وإشارته المعضلة، ويبين ما أجمل من ألفاظه وعباراته المشكلة[2]، لما عرفوا من تلمذته على عالِم[3] عرف بين الناس بأنه كان مختصا بين العلماء (...) بتحقيق دقائق مصنفات فخر الإسلام[4]، هي ما جعلت شراحه يختلفون في ما أراد، اختلاف تضاد، فبين قائل بالتداخل وبين قائل بالتباين؟

إذا كان الأمر كذلك، فإنه سيكون من العبث محاولة القبض على الموقف الحقيقي والفعلي للبزدوي، لأننا أمام منهج في الكتابة وأسلوب في التعبير يترك المجال واسعا أمام تعدد الشروح، والفهوم، ومن ثم التأويلات. ولذلك فليس لنا إلا أن نقبل بكون الموقف الشائع عن القدماء والقائل بالتداخل هو موقف البزدوي أيضا، كما أكد ذلك شارحه علاء الدين البخاري. وأن ما قام به المتأخرون لم يكن انطلاقا من ذلك، سوى كتابة جديدة لإنجاز الأصوليين الأحناف القدماء في ما يتعلق بمستويات الخطاب، ومحدداته، والعلاقة التي تحكم هذه المستويات. كتابة جديدة قد يكون في إشارات القدماء، ولاسيما

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 8.

(2) المصدر نفسه، 1/ 8.

(3) يقصد محمد بن محمد بن إلياس المايمرغي، من فقهاء الحنفية، توفي 751هـ.

(4) كشف الاسرار، 1/ 8.

البـزدوي، مـا يـؤكدها كما ذهب إلى ذلك المتأخرون المناصرون للتباين، أوعلى الأقـل يـثيرها ويدفـع إلـيها، وقد تكون بجرد استخدام ليس أكثر كما أكد ذلك علاء الدين البخاري.

كـيفما كـان الأمـر فـإن الـذي لا شـك فـيه أن إسـناد المواقف والآراء الجديـدة للقـدماء فـيه مـن التوطئة النفسية ما يكون له بالغ الأثر في تقبل هاته المواقف وهاته الآراء.

ويبقى البحث عن الدافع الكامن وراء هذه الكتابة الجديدة التي قام بها المتأخـرون الأكثـر أهمـية والأكثـر فائـدة فـيما نـرومه مـن محاولة إدراك طبيعة التقسيم بعامة، والقبض على مفاصل تحوله والأسباب المعرفية والمنهجية الكامنة وراء ذلك بخاصة.

ومـن أجـل تحديـد هـذا الدافـع وتجليته نرى أنه من المفيد التوقف عند المؤشرين الدالين التاليين:

المؤشر الأول:

لقد كان من بين ما أورده رافضو القول بالتباين من المتأخرين دليلا على فساد موقف خصومهم، ولم نورده في مكانه مخافة التكرار، قولهم أنه ليس ازدياد وضـوح الـنص علـى الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا[1]. إذ لا فرق- كما يؤكد ذلك علاء الدين البخاري- بين قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور/ 32] وبـين قوله عز وجل ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾ [النساء/ 3] في فهم المراد للسامع على الرغم من كون القول الأول مسوقا في إطلاق النكاح، والثاني غير مسوق فيه.

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 73.

إن هـذا الدلـيل يـضع- مـن دون شـك- اليد على موضع الخلاف بين القـائلين بالتـباين والقـائلين بالـتداخل. إن القـائلين بالتباين، كما أشار إلى ذلك صـاحب الكشف، "ظنوا أن الذي يفرق بين الظاهر والنص في الوضوح هو مجرد الـسوق، ومـن ثـم أرادوا جعلـه مميـزا لهـما حضورا وغيابا،وجودا وعدما، فإن حضر كان الخطاب الظاهر نصا أما إن غاب فإن هذا الخطاب ظاهر. وهذا الظن عـند مخالفـيهم غـير صـحيح كما حاول البخاري أن يدلل على ذلك من خلال الأمثلة السابقة التي أوردها لهذا الغرض من سورة النور والنساء.

لكـن السؤال الذي يفرض نفسه على البخاري والقائلين بقوله، هو: إذا لم يكـن الـسوق هـو الفاصل بين الظاهر والنص، فبماذا يتمايزان سيما في حالة مجيء الظاهر مع السوق؟

إذا كـان الجواب أن "الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق"[1]- كما يؤكد ذلـك في مكـان آخر من كتابه، فما هو مقياس التفاوت في الأوضحية؟ ما الذي يجعل القارئ يميز بين هذا الواضح ، وذاك الأكثر منه وضوحا؟

إن الـبخاري، وهـو يـرفض أن يكـون مجـرد الـسوق هو ما يزيد النص وضـوحا على الظاهر، والذي لا يخفي بالمناسبة مع ذلك إمكان جواز "أن يثبت لأحدهما [الظاهر والنص] بالسوق قوة يصلح [بها] للترجيح"[2] عند التعارض، لا يجـيب عـن هذا الـسؤال.بل إن كل ما يورده من شروح لمفهوم النص لا تزيد إلا قوة موقف مخالفيه القائلين بالتباين. ومن ذلك إيراده لتعريف صدر الإسلام للـنص القائـل: "النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام"[3]، أي بسبب

---

[1] المصدر نفسه، 1/ 79.

[2] المصدر نفسه، 1/ 73.

[3] كشف الأسرار، 1/ 73.

دلـيل في عين الكلام، لأن اللام المقترنة بالدليل في التعريف تفيد كما هو واضح العلـية، فبـسبب هذا الدليل الذي هو السوق اختصارا، وليس بسبب آخر يتميز النص عن الظاهر و يفوقه وضوحا. مما يقتضي أنه لغيابه أو انعدامه يتساويان في البيان.

المؤشر الثاني:

ممـا يصعب تجاوزه، أو عدم ملاحظته، ومن ثم التوقف عنده لتأمله، هو أن الـذين قالـوا بالتـباين ربطوه بغاية، هي النتيجة المستهدفة من قولهم بالتباين. وليست هذه الغاية المتوخاة غير التفريق بين مستويات الخطاب ومن بينها الظاهر والـنص، فلقـد ذكروا أن قصد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصا، وشرطوا في الظاهـر أن لا يكـون معناه مقصودا بالسوق أصلا، فرقا بينه وبين النص[1]. إن هذا الفرق الذي تعدى وجوده النص والظاهر، كما رأينا، ليشمل كل مستويات الخطاب حتى ليكون في كل مستوى قيْد يضاد ما في الآخر[2] بحيث يجعله مباينا لغـيره، هـو مـا كـان يبحث عنه المتأخرون حتى يتميز ويفترق بذلك النص عن الظاهـر بالـسوق، والمفـسر عـنهما بانعدام الاحتمال، والمفسر عن المحكم بقبول النسخ الذي ينعدم في المحكم.

لقـد اتـضح الآن أن القـول بالتباين كان الدافع إليه، رغبة المتأخرين في اسـتكمال مـا رأوه قـصورا منهجـيا لـدى القـدماء الـذين اكتفوا- ضمن دائرة الواضـح أو الظاهـر- بالتأكـيد علـى الطابـع الواضـح للظاهر، وعلى اختلاف مـراتب دلالات الألفـاظ علـى إفـادة المعنى (...) في الأوضحية[3]. ولم يتجاوزا

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 72.

(2) التقرير والتحبير، 1/ 148.

(3) المصدر نفسه، 1/ 148.

ذلك إلى الاهتمام ببيان العنصر أو العناصر المؤثرة و الحاسمة التي بإمكانها وحدها أن تضع فعلا خطابيا ما ضمن درجة معينة في سلم الظهور حين تتوفر، أو تتنزله عن ذلك حين تغيب. عنصر أو عناصر(قيد[1] أو قيود بتعبير صاحب التقرير والتحبير) ملموسة قابلة للاختبار والمعاينة، لها ما يكفي من القدرة والحسم على التمييز بين مستويات الظاهر المتفق على تفاوتها من حيث الأظهرية[2] والأوضحية.

إن الاختلاف بين الفريقين، بين المتأخرين وبين القدماء وأتباعهم من الأصوليين حول العلاقة التي تحكم مستويات الكلام، بين التداخل والتباين، لم يكن إذن سوى الوجه الآخر لاختلاف منهجي في الأصل. اختلاف يمكن التعبير عنه بالاختلاف حول طبيعة المعيار المعتمد للتمييز بين مستويات الخطاب اللغوي الواضح؛ فبينما اكتفى القدماء بمعيار ذي فارق مُمَيِّز وحيد هو: احتمال التخصيص والتأويل أو عدم احتمالهما، فارق مميز له القدرة على التمييز فقط بين دائرتين من دوائر هذا الخطاب اللغوي، هي دائرة الظاهر والنص من جهة، ودائرة المفسر والمجمل من جهة أخرى، وتركوا أمر التمييز بين مستويات كل دائرة لقدرة السامع وحدسه اللغوي الذي لا يقوم بطبيعة الحال على عناصر ملموسة؛ نحا المتأخرون نحو البحث عن معيار يتجاوز الإحساس الطبيعي والفطري لأهل اللسان، معيار له طابع الإجرائية والقدرة على التمييز ليس بين دائرتين اثنتين فقط، ولكن بين كل مستوى من مستويات الخطاب الواضح.

ولْنَقُل البحث عن معيار بفوارق مميزة.

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 148.

(2) التقرير والتحبير، 1/ 148.

من هنا لن يكون ما قام به المتأخرون في كتابتهم الجديدة لتصنيف مستويات الخطاب، والمعيار المعتمد للتمييز بين مستويات ذلك التصنيف، سوى عمل تكميلي أو بالأحرى تجويدي لما قام به أسلافهم. إنه بحث عن العنصر المفقود في إنجاز هؤلاء، ولعل هذا هو السبب الذي جعلهم يلحون على إلحاقه بهم. فلم تكن الكتابة الجديدة إنجازا مناقضا لما بناه الأسلاف، ولا هو حتى مختلف بقدر ما هو استكمال لما رأوه ناقصا.

ولم يكن هذا المعيار في دائرة الظاهر سوى الظهور، ولم تكن الفوارق المميزة سوى ما أطلقوا عليه شرط السوق أو قرينة السياق فيما يتعلق بثنائية الظاهر والنص، والنسخ فيما يتعلق بثنائية المفسر والمحكم، والاحتمال فيما يتعلق بالتمييز بين الثنائيتين. معيار ثلاثي التمفصل: ينبني على ثنائيتين كل واحدة هي الطرف المقابل للآخر. تحمل كل ثنائية في رحمها قيدا يضاد ما في الثنائية المقابلة، وفيما بين طرفيها المكونين للثنائية.

وبتطبيق هذا المعيار ذي الفوارق المميزة يصبح الخطاب اللغوي نصا إذا كان ظاهرا قابلا للاحتمال مع السوق، وظاهرا من دونه، ومفسرا إذا كان غير محتمل قابلا للنسخ محكما من دونه. مما يمكن كتابته على الشكل التالي:

النص = خطاب محتمل ظاهر+ سوق.

الظاهر = خطاب محتمل ظاهر - سوق.

المفسر = خطاب غير محتمل + نسخ.

المحكم = خطاب غير محتمل - نسخ.

دائرة خفي المراد

في الجهـة المقابلة لدائرة الظاهر هناك دائرة الخفي، وتتكون هي الأخرى مـن أربعـة مستويات تنتقل من الأدنى: **الخفي**، وهو الأقل خفاء، مرورا بالأكثر فالأكثر: **المشكل** ثم **المجمل**، وصولا إلى **المتشابه** وهو الأشد خفاء واشتباها.

الـخـفـي

للخفـي في اللغـة أصـلان متبايـنان متـضادن فـالأول الـستر، والثانـي الإظهـار[1]. ومن الأصل الأول أخذ مصطلح الخفي عند الأصوليين الأحناف، فهـو عـندهم "مأخوذ من قولهم اختفى فلان أي استتر في مصره"[2]. وقد أطلقوه علـى أول مـراتب الخفـاء، وأقلها اشتباها وقد عرفه فخر الإسلام البزدوي بأنه "اسـم لكـل مـا اشـتبه معـناه وخفـي مـراده بعـارض غـير الـصيغة لا ينال إلا بالطلـب"[3]. وقـد مـثلوا لـه بخفـاء آيـة الـسرقة ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة/ 40]، في حق الطرار[4] والنباش.

ويـلا حـظ أن هـذا التعـريف يقـصد، بعد تأكيد طابع الخفاء والاشتباه المميـز للخفـي، إلى تحديـد سـبب هـذا الخفـاء ومصدره، ومن ثم بيان كيفية أو وسيلة الوصول إلى دفع هذا الاشتباه. أما سبب الخفاء فيرجع إلى عارض لم يمس الـصيغة، لم يمس نظم الآية[5]، إذ آية السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم

---

(1) مقاييس اللغة، مادة خفي.

(2) أصول فخر الإسلام البزدوي بكشف الأسرار، 1/ 82.

(3) المصدر نفسه، 1/ 82.

(4) الطَّرَّار في لسان العرب: هو الذي يشق كُمَّ الرجل ويسلُّ ما فيه، من الطرّ وهو القطع والشق. مادة طرر.

(5) كشف الأسرار، 1/ 82.

آخر[1]، وإنما تعلق ببعض أفراد ما تشير إليه الآية، وبسببه صارت الآية خفية (...) مثل الطرار والنباش[2]، لا ختصاص كل واحد منهما باسم غير اسم السارق[3]، مما ينتج عنه خفاء السارق فيهما، ويوجب استمرار ذلك الخفاء العارض فيه إلى قليل تأمل فيزول الخفاء حينئذ[4]. إن التأمل أو الطلب يقتضي إذن التوقف عند كون النباش والطرار من أفراد السارق[5] أم لا؟

ذلك ما قام به الأصوليون الأحناف، فلقد نظروا إلى كل من الطرار والنباش باحثين عما يجمعهما بالسارق، وأيضا عما يفرقهما زيادة ونقصانا، حتى يخلصوا في الأخير إلى الإجابة عن السؤال السابق. لقد نظروا- بتعبير الأصوليين- في وجه الاختصاص، وجه اختصاص كل واحد منهما باسم غير السارق.

أ- وجه الاختصاص في الطرار

لم يكن ممكنا لعملية التأمل والطلب التي اقتضاها الاشتباه الحاصل في معنى السارق في حق الطرار والنباش[6]، بسبب اختلاف الأسماء[7] الذي لا شك يدل على اختلاف المعاني[8] إلا أن تقوم أولا، وقبل كل شيء، بتحديد معنى كل واحد من هاته الأسماء. وبما أنه قد عرف أن السارق هو آخذ مال الغير على سبيل الخفية[9] من حرز[10]، فقد كان لزاما التوقف عند معنى الاسمين الآخرين الطرار والنباش. ولنبدأ بالأول.

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 82.
(2) المصدر نفسه، 1/ 82.
(3) فواتح الرحموت، 2/ 20.
(4) التقرير والتحبير، 1/ 158.
(5) المصدر نفسه، 1/ 158.
(6) كشف الأسرار، 1/ 82.
(7) المصدر نفسه، 1/ 82.
(8) المصدر نفسه، 1/ 82.
(9) كشف الأسرار، 1/ 82.
(10) فواتح الرحموت، 2/ 20.

الطـرار: كمـا عـرفوه هو الآخذ للمال المخصوص من اليقظان في غفلة منه بطرّ أو بغيره[1].

يظهـر جليـا أن الطـرار يشترك مع السارق في أخذ مال الغير خفية، غير أنـه إذا كـان الـسارق يـسارق الـنائمة أو الغائـبة[2]، فإن الطرار يسارق الأعين المـستيقظة المرصـدة للحفـظ لغفلـة[3]. ومن ثم كان سارقا كاملا[4] بل أشد[5]، لأنـه سـارق يأخـذ مـع حـضور المالـك[6]، إضـافة إلى حذق في فعله وفضل في جنايـته، ومـزية على السارق ممن انقطع حفظه بعارض نومه أو غيبته عنه؟[7]. وبـسب هـذه الـزيادة في المعنـى كـان له الاختصاص في الطر[8]، وبسببها سمي طـرارا. إن تـسميته باسـم خـاص: (الطـرار)، أورث الاشـتباه والخفـاء في لفظ الـسارق. هـذا الخفـاء الـذي لم تدفعـه عنه سوى عملية النظر أو التأمل، بتعبير أغلـب الأصـوليين الأحـناف، الطلـب فقـط باصـطلاح البـزدوي، العملية التي أكدت أن الطرار من الأفراد الكاملة للسارق بوجود السرقة فيه على الكمال[9]. وإذا كـان الاتفـاق علـى هـذا حاصـلا، والإجماع عليه قائما، مما أدى إلى دخول الطـرار مـثله مـثل الـسارق تمامـا تحت حكم الآية الكريمة ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة/ 40]، فإن الأمر مختلف بالنسبة للنباش.

---

(1) التقرير والتحبير، 1/ 158.

(2) المصدر نفسه، 1/ 158-159.

(3) المصدر نفسه، 1/ 158-159.

(4) المصدر نفسه، 1/ 158-159.

(5) فواتح الرحموت، 2/ 20.

(6) التقرير والتحبير، 1/ 158-159.

(7) المصدر نفسه، 1/ 158-159.

(8) المصدر نفسه، 1/ 158-159.

(9) مسلم الثبوت، 2/ 20.

ب- وجه الاختصاص في النباش

يطلق لفظ النباش ويقصد به معنى آخذ كفن الميت من القبر خفية بنبشه بعد دفنه[1]. وإذا كان الأخذ مما يشترك فيه النباش بالسارق، فإنه مع ذلك لا يساويه ولا يزيد عليه كما هو الشأن في الطرار، كما ذهب إلى ذلك أتباع أبي حنيفة الذي رأوا في النباش قصورا ونقصانا في السرقة، لأن الاختفاء لا يكون من الميت[2]، إذ لا يتصور ذلك والخفية إضافة للأخذ والملكية والحرز[3] من أهم ما يحدد السرقة كما هو معلوم. وهاته كلها مما انعدم وجوده في النباش. فبخصوص الملكية ذهبوا إلى أن المالك للكفن الميت، وملكه ضعيف لا اعتداد به[4]، زيادة على قصور مالية المأخوذ لأن المال ما تجري فيه الرغبة والضنة[5] والكفن ليس كذلك، بل إنه يكاد ينفر منه كل من علم أنه كفن[6]؛ أما ما يتعلق بالحرزية فلقد ذهبوا إلى أن الإحراز يكون بالحافظ والميت لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره[7].

إن وجه الاختصاص إذن في النباش الذي جعله يختص بهذا الاسم، هو النقص في المعنى[8]؛ نقص حرمه من أن يوجد فيه معنى السرقة على الكمال

---

(1) التقرير والتحبير، 1/ 158.

(2) فواتح الرحموت، 2/ 21.

(3) الحرز في اللغة: الموضع الحصين، لسان العرب مادة حرز، وهو أيضا الحفظ والصيانة والضم، الصحاح، مادة حرز.

(4) فواتح الرحموت، / 2/ 20.

(5) التقرير والتحبير، 1/ 158.

(6) المصدر نفسه، 1/ 159.

(7) المبسوط للسرخسي، دار المعرفة، بيروت، 1406، 9/ 160.

(8) التقرير والتحبير، 1/ 158.

بجميع قيوداته[1]، فمنعه بالتالي من أن يتناوله لفظ السارق، الأمر الذي أخرجه من حكم آية السرقة، لأنه باختصار ليس سارقا حقيقة[2].

إن هذه النتيجة لم تعلم إلا بالتأمل- أو الطلب باصطلاح البزدوي- بعدما كان يبدو في بادئ الرأي أن النباش من أفراد السارق[3]. ولذلك كانت آية السرقة خفية في حقه.

إن هذا الخفاء الذي لم يمس الصيغة، بل كان بسبب عارض عرض خارجها، هو ما جعل هذا المستوى الذي هو الخفي أول مراتب الخفاء في سلم دائرة الخفاء، الوجه المقابل لدائرة الظاهر، وجعل الخفي أيضا، ولذات السبب مقابلا للظاهر أول مراتب الظهور والوضوح فكل واحد منهما يقع في المرتبة نفسها التي يقع فيها مقابله،لأنهما معا أقل أقسامهما، فالظاهر أقل المستويات ظهورا، والخفي اقل المستويات خفاء.

إن تقييد هذا المستوى بقيد "غير الصيغة" لم يجعله في أدنى مستويات الخفاء فحسب، ولكن أيضا جعله متميزا بشكل واضح عن كل المستويات الأخرى الباقية التي قيدت جميعها بقيد "الصيغة"، أو ببديله قيد "نفس اللفظ". "وقيد" بغير الصيغة "لأن الخفاء إذا كان بنفس اللفظ فاللفظ أحد الأقسام الآتية[4]: المشكل، والمجمل، والمتشابه.

---

(1) فواتح الرحموت، 2/20.

(2) المصدر نفسه، 2/20. بطبيعة الحال فإن هذه النتيجة المتوصل إليها هي ما جعلت أبا حنيفة يقول بعدم وجوب حد السرقة على النباش خلافا للأئمة الثلاثة: مالك والشافعي وأحمد رضوان الله عليهم جميعا. وللمسألة جذور عند الصحابة والتابعين الذين اختلفوا بين قائل بوجوب الحد، وقائل بعدم وجوبه. فليراجع ذلك في كتب الفقه من أراد. وليس ذلك من مما نقصده ههنا.

(3) مسلم الثبوت، 2/20.

(4) التقرير والتحبير، 1/158.

وأول هاته الأقسام أو المستويات التي يكون خفاؤه لأجل الصيغة المُشكِل[1].

المشكل

المشكل في اللغة: الاشتباه والاختلاط[2]، وهو عند الأصوليين الأحناف "مأخوذ من قولهم أشكل علي كذا أي دخل في أشكاله وأمثاله"[3]. ودخول الشيء في أشكاله وأمثاله، سبب من الأسباب التي تنشأ عنه الاحتمالات المتعددة مما ينتج عنه غالبا خفاء في المعنى المراد. ولعل هذا الاشتباه الناتج عن الدخول في الأشكال، هو الممر الذي مرت منه الكلمة من معناها اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي. ويظهر ذلك جليا من خلال التعريف الذي أعطاه السرخسي للمشكل، قال: "هو اسم لما اشتبه المراد منه **بدخوله في أشكاله** على وجه لا يعرف المراد منه إلا بدليل يتميز به من سائر الأشكال"[4].

إن هذا التميز عن الأشكال المستهدف في المشكل، لا ينال كما يؤكد البزدوي بالطلب فقط ،كما كان الشأن بالنسبة للخفي، "بل بالتأمل بعد الطلب"[5]،وذلك بسبب "دقة المعنى في نفسه لا بعارض"[6]، لأن المشكل هو "ما كان في نفسه اشتباه"[7].

---

(1) فواتح الرحموت، 2/ 21.

(2) لسان العرب، مادة شكل.

(3) كشف الأسرار، 1/ 83.

(4) أصول السرخسي، 1/ 168.

(5) أصول البزدوي، بكشف الأسرار، 1/ 83.

(6) كشف الأسرار، 1/ 83.

(7) المصدر نفسه، 1/ 83.

وليس التأمل بعد الطلب غير عملية التأويل التي يقوم بها القارئ من أجل تحديد المعنى، والوقوف على المراد اعتمادا في هذا المستوى على آلية العقل وذلك بملاحظة السباق والسياق وغير ذلك من القرائن[1]. ويتضح هذا القول بتتبع المثال المشهور لهذا المستوى وهو قوله تعالى ﴿أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ في الآية الكريمة: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة/ 221]. لقد ورد استعمال لفظ 'أنى' في معنيين[2]: فهو قد أتي بمعنى 'أين'، كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [آل عمران/ 37]، وبمعنى **كيف** ،كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة/ 258]. ومن هذا التعدد في الدلالة جاء اشتباه معناه على القارئ الذي يحار أول الأمر في أي معنى جاءت أنى في الآية الكريمة محل التمثيل: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة/ 221]، فيقوم أولا بطلب معاني اللفظة موضع الخفاء والاشتباه، وبعد ضبطها ينتقل إلى مرحلة ثانية، وهي المتمثلة في **تأمل** السياق الذي وردت فيه، والقرائن الممكن اعتمادها لتغليب معنى من معاني **أنى**.

لقد نظر هذا القارئ، فوجد أنه إن حملها على معنى 'أين' كان المعنى 'فأتوا في أي موضع شئتم من نسائكم فيتناول الموضع المكروه أيضا'[3]، أما إن استعملها بمعنى 'كيف'، فيكون المعنى 'فأتوهن بأي كيفية شئتم من القعود والقيام

---

(1) فواتح الرحموت، 2/ 21.

(2) يشير المفسرون إلى أن 'أنى' وردت بمعان، يقول صاحب التبيان: 'أنى شئتم أي كيف شئتم ومتى شئتم وحيث شئتم'، التبيان في تفسير غريب القرآن، شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري، تح، د، فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث، القاهرة، ط1، 1992، ص 128.

(3) فواتح الرحموت، 2/ 21.

والاضطجاع وغير ذلك، لكن الفعل المأتي به هو الفعل المعتاد[1]؛ فكان لابد من الانتقال إلى المرحلة الثانية ألا وهي مرحلة التأمل، أي مرحلة انتقاء المناسب، أو بعبارة الأصوليين الأحناف، مرحلة التمييز ليتميز المشكل من أشكاله وأمثاله. ولتنزيل التعريف على المثال المعالج هنا، نقول لتمييز المعنى المناسب من معنيي أنّى. ومن أجل انتقاء المناسب ينبغي الاعتماد على السياق الذي ورد فيه "المشكل"، والقرائن الحافة به.

إن السياق الذي وردت فيه لفظة "أنى" يشير إلى اعتبار النساء حرثا: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة/ 221]، والحرث مكان البذر، وموضع النسل، ولاحرث في غير مكانه، والموضع المكروه لا يطلب منه الولد[2]، فيمتنع بذلك دلالة "أنى" على المكان. وقوى عند الأصوليين هذا الاستنتاج قرينة تحريم الأذى التي يتضمنها قوله عز وجل: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة/ 220].

إن اعتبار الحيض أذى، في هاته الآية التي تسبق مباشرة الآية موضع "المشكل"، تُعتزَل النساء بسببه، ويحُرَّم على الرجال قربان موضعه، يؤكد- بحسب الأصوليين- حمل "أنى" على الكيفية، وتدفع المكانية عنها في السياق الذي وردت فيه، ذلك أنه إذا كان الحيض، وهو أذى عارض، قد حُرِّم قربانه، فإن تحريم القربان في الأذى اللازم أولى[3]. فكلاهما أذى، اللازمُ والعارض، لأن المراد

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 21.

(2) المصدر نفسه، 2/ 21.

(3) التحرير والتحبير، 1/ 159.

بـالأذى النجاسـة الـتي تنفـر عنها الطبائع السليمة **كالدم والغائط**، ولا شك أن كليهما مما تستقذره الطبائع السليمة"[1].

لقـد مكـن الـسياق والقـرينة إذن من نفي المكانية عن لفظ أنى في الآية الكريمة التي تضمنته، الأمر الذي لا يبقى معه إلا دلالتها على الكيفية، أي كيفية إتـيان الـرجال لنسائهم بتخـييرهم بـين حالاتـه المتعددة: مـن القعود، القيام، والاضـطجاع، وغـير ذلـك "بعد أن يكون المأتى واحدا"[2]، وهو موضع الحرث، والنسل.

ليس ما تم عرضه مجرد مثال معيَّن لمستوى بعينه هو **المشكل**، ولكن أكثر مـن ذلـك يجـسد هـذا المثال، وبالحيثيات التي حفه بها أصوليو الحنفية ولا سيما البـزدوي وشـراحه، نموذجا تطبيقيا لما يُفترض أن يقوم به القارئ لفك غموض واشـتباه "المـشكل". إن هـذا الـنموذج التحليلي التطبيقي الذي أنجزه الأصوليون الحنفـية انطلاقا من لفظ **أنى** في الآية الكريمة ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة/ 221] قـصدوا من خلاله، ليس فقط إلى بيان طبيعة الغموض الذي يكتنف هذا المستوى مـن مستويات الخطاب، ولكن أيضا وفي الوقت نفسه إلى تحديد طبيعة هـذه العملـية التأويلـية ذات المرحلتين المتعاقبـتين: **الطلـب والـتأمل**، وتحديد المفهـومين اللـذين تـتكون مـنهما في هـذا المـستوى، ومحاولة الوصول إلى إبراز حـدود كـل مـنهما، أين ينتهي هذا الثاني وأين يبدأ ذاك الأول من أجل محاولة بـنائهما أداتـين إجـرائيتين قابلتين ليس لفك الاشتباه فحسب، ولكن أولا وقبل كـل شـيء في هـذا الـسياق، مـن أجـل مـزيد تمييـز هذا المستوى عن غيره من المستويات التي لا تحتاج لهاتين الأداتين معا، بل تحتاج فقط إلى واحدة منهما كما

---

(1) فواتح الرحموت، 2/ 21-22.

(2) التقرير والتحبير، 1/ 159.

هو شأن الخفي الذي لا يحتاج بحسب البزدوي وشراحه لغير "الطلب" بسبب مستواه الأولي في الخفاء، أو تحتاج إلى أكثر منهما، كما هو أمر بعض صيغ الجمل التي تحتاج زيادة على الاستفسار إلى الطلب والتأمل أيضا للوصول إلى الكشف عن معناها، وذلك بسبب اشتباهها القوي.

وتظهر رغبة أصوليي الحنفية في تحديد طبيعة العملية التأويلية، ومحاولة بيان مفرداتها، كما تتجسد في أحد مستويات الخطاب الخفي الذي هو "المشكل" واضحة في تصريح صاحب كشف الأسرار الذي لم يفته وهو يهم بمغادرة شرحه لتعريف شيخه للمشكل[1]، أن ينبه قائلا: "واعلم أن **معنى الطلب والتأمل** أن **ينظر** أولا في مفهومات اللفظ جميعا **فيضبطها** ثم **يتأمل في استخراج المراد منها** كما إذا نظر في كلمة أنى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما. فهذا هو **الطلب** ثم **تأمل** فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموقع دون أين فحصل المقصود"[2]. فهل توفق أصوليو الحنفية في تحقيق ما طمحوا إليه؟ وما مستوى هذا التوفيق؟ وما درجة الإخفاق؟ وما أسبابه إن كان هناك إخفاق؟

ذلك ما سنحاول الإجابة عنه في المستوى الموالي، مستوى الجمل، حين محاولة القبض على طبيعة هذا المستوى، والعمليات التي تتم من أجل تجلية غموضه.

إن العملية التأويلية التي قامت في **المشكل** على مرحلتين اثنتين جسدهما في هذا المستوى المفهومان أو الأداتان الإجرائيتان: الطلب والتأمل، قد تحتاج إلى مرحلة أو مفهوم آخر ثالث إضافة لذينك الأولين، أو قد تكتفي بهذا المفهوم

---

(1) عرف البزدوي المشكل فقال: "هو الداخل في أشكاله أمثاله، (...) وهذا فوق الأول [يقصد الخفي] لا ينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن أشكاله وهذا لغموض في المعنى أو لاستعارة بديعة". أصول البزدوي، ضمن كشف الأسرار، 1/ 83.

(2) كشف الأسرار، 1/ 85.

الإضافي الجديد حين يصل الخطاب إلى مستوى أعلى من الاشتباه والخفاء في المجمل: المستوى الثالث من مستويات الخطاب المتميز بالغموض. وليس هذا المفهوم الثالث الضروري لفك غموض هذا المستوى غير ما يسميه البزدوي بالاستفسار والذي يجعله أحد المكونات الأساسية في التعريف الذي سيعطيه للمجمل.

المجمل

عرفه البزدوي بأنه "ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل"[1].

إن تعريف البزدوي للمجمل يقوم إذن على ثلاثة محددات أساسية: طابع الاشتباه، وخروج إدراكه عن العبارة، وسبيل هذا الإدراك.

أما طابع الاشتباه فمنشؤه أمور ثلاثة: "توارد المعنى باعتبار الوضع (...) غرابة اللفظ، وإبهام المتكلم"[2]؛ وأما خروج إدراكه عن العبارة فبحسب حاجته إلى "بيان يلحق به"[3]، خارج نطاق "التأمل في مواضع اللغة"[4]، وبعيدا عن مجال "العقل"[5] وآلياته من "ملاحظة للسباق والسياق" مثلا، أو "غير ذلك من القرائن"[6]. هذا البيان الذي لا معبّر إليه من دون الاستفسار بوصفه الوسيلة الوحيدة للوصول إلى معنى هذا المجمل.

---

(1) أصول البزدوي بكشف الأسرار / 1/ 86.

(2) كشف الأسرار، 1/ 86.

(3) المصدر نفسه، 1/ 78.

(4) المصدر نفسه، 1/ 78.

(5) فواتح الرحموت، 2/ 21.

(6) المصدر نفسه، 2/ 21.

أولا: اشتباه المجمل وأنواعه

يأتـي اشتباه المجمل في الدرجة الأعلى بعد الخفي والمشكل، ومن ثم فلا جرَم أن يكون أكثر غموضا وأكثر إبهاما، ومن ثم فلا غرابة أيضا أن يأتي تأكيد اشـتباهه، بـل قـوة ذلك الاشتباه، في تعريف البزدوي السابق باستعمال المفعول المطلـق: "مـا ازدحمـت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها". ازدحامٌ وتدافعٌ للمعاني سببته في هذا المستوى الكثافة الشديدة لألفاظه، ودرجة احتمالها العالية، احتمال يصل حد الانغلاق اقتصارا على اللغة وسياقاتها، وحدَّ التِّيه عن المراد، فـطريق دركـه مـتوهم[1]، لـولا رجـاء معِـين مُعَيِّن يحدد الدلالة المطلوبة، ويكشف عن المعنى المقصود الذي لايُدرَك بالعقل بل بالنقل[2].

وبـناء علـى أسـباب الاشـتباه الثلاثة توارد المعنى باعتبار الوضع (...) وغـرابة اللفـظ، وإبهـام المـتكلم[3]، قسم الأصوليون أنواع المجمل أنواعا ثلاثة أيضا.

أنواع المجمل:

يقـول عـلاء الدين البخاري: **المجمل أنواع ثلاثة: نوع لا يفهم معناه لغة كالهلـوع قـبل التفـسير. ونوع مفهوم معناه لغة ولكنه ليس بمراد كالربا والصلاة والـزكاة. ونـوع معناه معلوم لغة إلا أنه متعدد والمراد واحد منها ولم يكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما مر**[4].

---

(1) أصول البزدوي، بكشف الأسرار، 1/ 88.

(2) فواتح الرحموت، 2/ 22.

(3) كشف الأسرار، 1/ 86.

(4) كشف الأسرار، 1/ 86.

أما النوع الأول الذي أجمل بسبب غرابة للفظ و توحشه[1] فالمقصود به اللفظ الغريب قبل تفسيره[2]. ويمثلون له بالهلوع في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعراج/ 19] الذي جاء تفسيره مباشرة في البيان المتصل به في الآيتين المواليتين: ﴿إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعراج/ 20 - 21] وقد سئل أحمد بن يحيى ما الهلع؟ فقال: قد فسره الله ولا يكون تفسير أبين من تفسيره، وهو الذي إذا ناله شر أظهر شدة الجزع وإذا ناله خير بخل به ومنعه الناس[3].

أما النوع الثاني: فهو ما أبهم المتكلم المراد منه لوضعه ... لغير ما عرف مرادا منه عند إطلاقه بالنسبة إلى أصل وضعه[4] كالأسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا، فإن معانيها اللغوية المعروفة عند أهلها أول الأمر غير مرادة ومن ثم كان لا بد من معنى آخر شرعي[5]، وهذا المعنى لا يدرك إلا ببيان من الشارع.

أما النوع الثالث فهو المتعدد في معناه الذي لا يعرف المراد منه إلا ببيان من المطلِق[6]. ويقصدون به المشترك اللفظي الذي تعذر ترجيحه في أحد معنييه أو معانيه[7] لعدم وجود قرينة معيّنة للمراد[8]. ومثلوا له بوصية شخص لمواليه

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 86.

(2) التقرير والتحبير، 1/ 159.

(3) كشف الأسرار، 1/ 86- 78.

(4) التقرير والتحبير، 1/ 159.

(5) فواتح الرحموت، 2/ 22.

(6) التقرير والتحبير، 1/ 159.

(7) المصدر نفسه، 1/ 159.

(8) فواتح الرحموت، 2/ 22.

فإن المولى مشترك بين المعتِق والمعتَق، وإذا مات المؤصي ولم يبن المراد بطلت الوصية لُبقاء الموصى له مجهولا[1].

إن هذه الأنواع الثلاثة تحتاج كلها إلى البيان الذي يكشف غموضها الحاد، خفاءها القوي، ولا يتم ذلك إلا باستفسار من له حق إعطاء البيان، وليس هذا الذي له الحق غير المتكلم بالوحي قرآنا كان أو سنة.

ثانيا: بيان المجمل/ الاستفسار

إن الوصول إلى بيان المجمل، لا يكون بتأمل اللغة وما يحيط بها من قرائن وسياقات، ولا المجمل بالذي يُوقف عليه بالاجتهاد[2]. واستعمال العقل. إن السبيل الوحيد الموصل إليه هو النقل لا غير. وما من وسيلة توصل إلى النقل، غير وسيلة **الاستفسار** الاستفسار عن النص أو الفعل المبين لهذا المجمل.

وقد ميز الأحناف بين نوعين من أنواع البيان اللاحق بالمجمل: بيان شاف وبيان غير شاف.

أ- **البيان الشافي:** وهو البيان الذي تكون له القدرة الكافية على فك غموض المجمل، ودفع اشتباهه دفعا يصير المجمل به مفسرا[3] في أعلى مستويات الوضوح اعتمادا على دليل قطعي، ومثاله بيان الصلاة والزكاة.

ب- **البيان غير الشافي:** وهو ما قصر عن سابقه، في الكشف عن مراد المتكلم من المجمل كشفا يزيل الغموض تماما، ولكنه استطاع أن يخفف من

---

(1) التقرير والتحبير، 1/ 158.

(2) المصدر نفسه، 1/ 158.

(3) كشف الأسرار، 1/ 86.

مستواه في الخفاء، إذ أخرجه عن حيز الإجمال إلى حيز الإشكال[1]، وخفاء الإشكال دون الإجمال[2] كما هو معلوم. إن المجمل حينما يصير مشكلا، يمكن طلبه ويجوز بيانه حينئذ من غير المتكلم[3] اكتفاء باستعمال العقل لأن بيان المشكل مما يُكتفى فيه بالاجتهاد[4]، بخلاف المجمل الذي لابد فيه من الخبر.

ومثلوا لهذا النوع من البيان، البيان غير الشافي، ببيان الربا في الحديث الوارد في الأشياء الستة[5]. إن هذا البيان النبوي لم يستكمل أنواع الربا، ولم يحددها كلها، وذلك ما أكده عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين قال: خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا[6]. ولأن هذا البيان النبوي قد ورد بهذه الصفة، فقد فتح الباب لعمل العقل من أجل استكمال دورة الفهم. فبما أن الربا اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع أنواعه[7]، وبما أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبين الحكم إلا في الأصناف الستة التي ذكرها ولم يقصر الحكم عليها بالإجماع[8]. فقد بقي الحكم في ما وراء الستة غير معلوم

(1) المصدر نفسه، 1/ 87.

(2) التقرير والتحبير، 1/ 161.

(3) التقرير والتحبير، 1/ 162.

(4) المصدر نفسه، 1/ 162.

(5) أي قول الرسول صلى الله عليه وسلم: لا تبيعوا الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبُر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح إلا مثلا بمثل يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ فيه سواء رواه أحمد والبخاري، نيل الأوطار، 5/ 190.

(6) كشف الأسرار، 1/ 89.

(7) المصدر نفسه، 1/ 87.

(8) المصدر نفسه، 1/ 87.

كما كان قبل البيان فينبغي أن يكون مجملا فيما سواها[1]، غير أنه لما احتمل أن يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان[2]، صار مشكلا فيه لا مجملا[3]. ولأنه أصبح كذلك فإنه قد يُحتاج فيه إلى الطلب والتأمل[4].

الطلب والتأمل: الوظيفة والمجال

إن صيرورة المجمل مشكلا، بفعل البيان المستدعى بوسيلة الاستفسار، تدفع للتساؤل عن دور الأدوات الإجرائية التي اقترحها البزدوي لفك اشتباه المجمل وجلاء المراد منه، وهو يعرف. هذا المستوى بأنه ما "لا يدرك بالعبارة بل بالرجوع إلى **الاستفسار** ثم **الطلب** ثم **التأمل**". التساؤل تحديدا عن دور الطلب والتأمل مادام دور **الاستفسار** في هذا المستوى واضحا لا غموض فيه. هل لهذين الأداتين دور في هذا المستوى الذي هو المجمل أم لا؟ هل مجال اشتغالهما هو مستوى المجمل أم أن إحدى هاتين الأداتين التي هي الطلب لا تتعدى الخفي من مستويات الخطاب، وأنهما في اجتماعهما معا لا تتجاوز مساحة عملهما مستوى المشكل؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يضمنهما البزدوي تعريفه للمجمل؟

تستهدف الإجابة عن هذه الأسئلة الوصول إلى أمرين اثنين: أولهما محاولة القبض على فهم أدق لما أشار إليه البزدوي وأراده بخصوص هذين الأداتين، وثانيهما الرغبة في تقويمهما، ومن ثم الوقوف على مدى إجرائيتهما،

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 87.
(2) المصدر نفسه، 1/ 87.
(3) المصدر نفسه، 1/ 87.
(4) المصدر نفسه، 1/ 86.

وأخيرا تثمين هذه المحاولة المنهجية التي قام بها البزدوي من أجل بناء مفاهيم وأدوات أراد لها من دون ريب أن تكون إجرائية، وفعالة ليس في قراءة النص المتميز بالخفاء والوصول إلى مراد الشارع منه، بل وفي استكمال معيار الخفاء، وتجويده من أجل الوصول به إلى مستوى من الفعالية يجعله قادرا ليس على تمييز الخفي من الخطاب اللغوي فقط، ولا على تمييز الخفي؛ المستوى الأول من مستويات الخفاء عن غيره اعتمادا على الفارق المميز الأول: ارتباط الخفاء بالصيغة أو بعارض خارجها فحسب، وإنما على التمييز أيضا داخل هاته المستويات المتبقية بين الأدنى والأعلى في الخفاء اعتمادا على الطلب والتأمل والاستفسار، فما احتاج للطلب والتأمل معا كان مشكلا، وما احتاج للاستفسار وحده، أو له مع الطلب والتأمل كان مجملا، أما ما لم تسعفه كل هذه الأدوات وكان لا رجاء من معرفة دلالته في الدنيا سمي متشابها.

أما فيما يتعلق بتدقيق الفهم بخصوص ما تغياه البزدوي من إشارته إلى ضرورة الاعتماد على "الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل" لإدراك المقصود من المجمل، الإشارة التي تؤدي إلى نوع من الارتباك في فهم المقصود منها، لأن الطلب والتأمل بوصفهما عملا عقليا اجتهاديا يتعارضان مع طبيعة المجمل الذي لا قِبل لأحد بإدراكه إلا بالنقل، فيجدر بنا التوقف عند ما أشار إليه شارح أصوله علاء الدين البخاري الذي استخلص من كلام شيخه، بعد أن نبه على أن من المجمل ما لا يحتاج غير الاستفسار مثل الصلاة والزكاة، أن تقدير الكلام سيصير: "لابد من الرجوع إلى الاستفسار في كل أنواعه [يقصد المجمل] ثم الطلب والتأمل في البعض"[1]. بمعنى أن ليس كل المجمل يحتاج للاستفسار

(1) كشف الأسرار، 2/ 87.

والطلب والتأمل، كما هو ظاهر تعريف البزدوي للمجمل، إنما بعضه فقط، وهو بالتحديد ذلك الذي كان بيانه بيانا غير تام مثل الخطاب المتعلق بالربا في قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة/ 274]. فبعد البيان النبوي لم يُحسم أمر الربا بصفة نهائية في كل أنواعها، ولم يستطع الخطاب أن يخرج من إجماله ليصبح مفسرا لا غموض ولا اشتباه فيه إلا في الأصناف الستة التي بينها الرسول عليه الصلاة والسلام، وتململ الخطاب في ما يتعلق بالأضرب التي لم تبين إلى مستوى أدنى من المجمل في الخفاء بحيث صار **مشكلا** قابلا للإدراك بالطلب والتأمل.

إن أهم ما تم الوصول إليه إذن من خلال التدقيق في المقصود من كلام البزدوي أن **الاستفسار** بوصفه أداة إجرائية ،لا يملك وحده القدرة الكافية لفك غموض كل صيغ المجمل وتجسيداته المختلفة والمتنوعة، والانتقال من ثم بالخطاب من كونه خطابا ذا طبيعة غامضة إلى خطاب يتميز بأعلى درجات الوضوح والانكشاف. إن الاستفسار أداة تستطيع أن تحقق ذلك لبعض صيغ المجمل لا لكل المجمل بكافة تجسيداته وصيغه. أما بالنسبة للصيغ الأخرى، فهي لا تستطيع إلا أن تخفف من خفائها درجة واحدة بنقل الخطاب من كونه خطابا مجملا إلى كونه خطابا مشكلا.

وهذا الذي تم تأكيده الآن من كون الاستفسار هي الأداة الإجرائية الوحيدة الخاصة بالمجمل، إما تنقله إلى أعلى مستويات الوضوح ليصير مفسّرا، أو تقلل نسبة غموضه ليصير مشكِلا يؤدي ضرورة إلى القول باختصاص الطلب والتأمل أداتين مجتمعتين بالمشكل لاغير، لأنهما لا تبدآن في الاشتغال إلا حينما يغادر المجمل حيزه إلى حيز المشكل، وباختصاص أداة الطلب وحدها بالخفي من الكلام.

بعد الانتهاء من معاينة أداة الاستفسار، والخلوص إلى هاته الخلاصة بخصوص مجال اختصاص كل أداة من الأدوات التي حددها البزدوي للكشف عن غموض الخطاب الخفي، والتمييز بين مستوياته، نرى أنفسنا ملزمين بالتساؤل عن الهوية الاصطلاحية لمفهومي الطلب والتأمل، وعن شخصيتهما الإجرائية بين الاستقلال والتداخل. فما علاقة التأمل بالطلب؟ هل هي علاقة تداخل واتحاد وتماه، أم علاقة تمايز وتباين؟ وتبعا لذلك، فما الذي يكشف خفاء الخفي أهو الطلب وحده ،كما هو الظاهر من كلام البزدوي في تعريف الخفي؟ أو هما معا الطلب والتأمل؟ أليس الطلب أداة ملازمة ضرورة للتأمل؟ ما العلاقة التي تربط بينهما حقيقة؟ وما الدور الذي نجحا في تأديته؟ أهو الدور ذو البُعد التصنيفي التمييزي، أو هو الدور ذو البعد التأويلي؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة ستُبين، من دون ريب، ليس عن طبيعة تلك الأدوات فحسب، ولكن ستكشف أيضا عن طبيعة هاته المحاولة التي تغيَّت بناء نسق متكامل ليس لفك غموض الخطاب المشتبه، ولكن أيضا للتمييز بين مستوياته تمييز يعتمد التراتبية والحضور الفارق والمتناسب. فبقدر قوة أو ضعف و غموض واشتباه خطاب ما، يكون حضور تلك الأدوات، وحضور بعضها دون بعض أو مع بعض تمييزا للمستويات بعضها عن بعض. فإذا كان المستوى يقع في أدنى مستويات الخفاء كفى حضور أداة واحدة، هي الطلب، إما إذا قوي أعلى من الخفي، فإنه لابد من الطلب والتأمل كليهما، اما إذا زاد عن ذلك خفاء وغموضا فإنه سيكون من الضرورة استدعاء أداة مختلفة تماما، هي الاستفسار إن الرغبة في الوقوف على طبيعة البعدين التأويلى، والتصنيفي اللذين خص بهما هذين الأداتين الأصوليون الحنفية، ومدى نجاحهما في تأدية هاتين المهمتين: مهمة التأويل، و مهمة التصنيف، أو إخفاقهما، ومستوى هذا الإخفاق، ودرجة هذا النجاح هي باختصار الخلفية التي تحكم الإجابة عن

الأسئلة السابقة. ولنبدأ باكتناه مفهوم الطلب، ومحاولة تلمس علاقته بغيره، أي التأمل، ومن ثم تحديد طبيعتهما ومجال اشتغالهما.

الطلب والتأمل: الطبيعة والعلاقة

أ- البعد التأويلي

يكثر تردد هذين اللفظين عند الأصوليين الأحناف حين حديثهم عن أقسام الخطاب ومستوياته ولا سيما المشتبه منها. غير أنهم- في عمومهم- لم يهتموا كثيرا بالتمييز بينهما، وكثيرا ما طغى في الاستعمال لفظ **التأمل** على حساب قرينه **الطلب**[1]. فحضر الأول وغاب الثاني، إلى الحد الذي وجد فيه ابن أمير الحاج نفسه مضطرا، وهو يشرح متن التحرير، أن يبحث لصاحبه عن تسويغ، لأنه وهو يعرف المجمل اكتفى الكمال بن الهمام بالإشارة إلى التأمل ولم يذكر الطلب، قال ابن أمير الحاج: "وأن المصنف لم يذكر الطلب كما ذكروه لاستلزام التأمل تقدم الطلب عليه"[2]. ولعل ابن أمير الحاج يشير إلى صنيع فخر الإسلام البزدوي وشراحه.

ولعل أول محاولة للتمييز بين **الطلب والتأمل** كانت على يد فخر الإسلام البزدوي الذي حاول أن يجعلهما أداتين منفصلتين مختلفتين، على الرغم من أنهما قد تجتمعان وترتبطان في مجال اشتغال واحد، كاجتماعهما في مستوى المشكل والمجمل، وقد ينفرد أحدهما عن الآخر كما انفرد الطلب في مستوى الخفي.

(1) (انظر التقرير والتحبير، 1/ 158، وفواتح الرحموت، 2/ 20).

(2) التقرير والتحبير، 1/ 159.

غير أن محاولة البزدوي هذه، وإن كتب لها السبق في محاولة التمييز بين الأداتين، فإنها لم تهتم بتوضيح حدود كل منهما ولا بيان هويتهما المتمايزتين، لا تنظيرا ولا ممارسة، مكتفية بالإشارة السريعة لهما حين تعريف مستويات الخطاب المشتبه. ولعل طبيعة مصنف البزدويالمتميز- كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا- بالاختزال والاختصار لم تكن تسمح بالتوسع الذي يرسم الحدود ويميز بين مفاهيم أراد لها صاحب هذا المصنف ذاته أن تكون متمايزة، كما يظهر ذلك من خلال توزيعه لها على المستويات بشكل يوحي بالتمايز. ففي الخفي الطلب وحده، وفي المشكل الطلب ثم التأمل، وفي المجمل الاستفسار، ثم الطلب، ثم التأمل. ولا يخفى ما لحرف العطف "ثم" من دلالة على الترتيب مع التراخي الفاصل بين السابق واللاحق.

إن مهمة إعطاء هوية اصطلاحية متميزة لكل من الطلب والتأمل، تحَمَّلها الذين جاءوا بعد البزدوي، وحاولوا شرح كلامه عنهما في كتابه أصول الفقه، ولاسيما شارحه صاحب كشف الأسرار علاء الدين البخاري. فلنقارب هذه المحاولة، ولنكتشف حظها من النجاح أو الإخفاق.

محاولة بناء المصطلحين: النجاح و الإخفاق؟

لقد رأينا كيف حاول علاء الدين البخاري حين الحديث عن المشكل، التمييز بين المصطلحين: الطلب، والتأمل وإعطاء كل واحد منهما هويته الاصطلاحية المتميزة عن الآخر بتحديد مفهوم كل منهما. لقد قال بعد التعرض للفظ "أنى" في قوله تعالى ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة/ 221]: "واعلم أن **معنى الطلب والتأمل أن ينظر** أولا في مفهومات اللفظ جميعا **فيضبطها ثم يتأمل في استخراج المراد منها** كما إذا نظر في كلمة أنى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما. فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموقع دون أين فحصل المقصود"[1].

إن الطلب إذن هو استدعاء مفاهيم ومعاني اللفظ المشتبه المقصود فهمه، وضبطها ضبطا من خلال عملية رصد لخصائص هذا اللفظ ومميزاته المعتبرة فيه. وليست هاته العملية الأولية التي هي الطلب مرادة في حد ذاتها، بل هي عملية تمهيدية وضرورية قبل عملية ثانية تليها، يوكل إليها أمر استخراج المعنى المراد. هذه العملية الثانية هي مضمون ما دعاه شراح البزدوي **بالتأمل**، فـ"الطلب النظر أولا في معاني اللفظ وضبطها، **والتأمل استخراج المراد منها**"[2].

وإذا كان المقصود من الطلب مما يمكن إدراكه إدراكا عاما بناء على التعريف الذي أعطي له واعتمادا على الأمثلة التي ساقوها لبيانه، فإن طبيعة التأمل وحدوده تبقى، حتى بالاعتماد على تلك الأمثلة، غير واضحة بالشكل الكافي. إذ أين ينتهي الطلب وأين يبدأ التأمل؟ وكيف يتم هذا الاستخراج الذي يتغياه التأمل وعلى أي أساس يقوم، وما هي مرتكزاته؟

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 85.

(2) التقرير والتحبير، 1/ 159.

لاشك أن مرتكَزي السياق والقرائن من بين أهم المرتكزات التي تم اعتمادها في مستوى التأمل لاستخراج المراد، وقد اتضح دور ذينك المرتكزين بشكل جلي في المثال أو النموذج التطبيقي الذي سبق التعرض إليه حين تخصيص الحديث عن المشكل[1].

غير أنه إذا كان مرتكز السياق النظمي، مما يمكن اختباره ومعاينته لطبيعته الملاصقة للمقطع المراد تأمله، ومن ثم يمكن اعتباره مرتكزا وأساسا معقولا وملائما لأن يعتمد عليه التأمل ويتحدد من خلاله؛ فإن القرائن غير السياقية، بسبب تعددها وتنوعها وتباينها، فإنه من الصعب اعتمادها أدوات ملائمة لتحديد مجال التأمل، وحدوده، ومكوناته، فهي أدوات لا تنضبط. إن هذا المعطى يجعل من التأمل مساحة شاسعة غير قابلة للتحيز، يمكن أن تضم إليها كل ما يندرج تحت هذا الاسم العام وغير المحدد الذي هو القرائن، مساحة يلجأ إليها كل ما له علاقة بالعقل وآلياته التي يعتمدها في الوصول إلى المعنى. الأمر الذي لا يكسب التأمل الصرامة المنهجية المثالية المطلوبة بوصفه أداة إجرائية من المفروض- نظريا-، وكما أراد لها البزدوي وشراحه، أن تحقق لنفسها مستوى أعلى من التحديد، ودرجة أكبر من التميز، صرامة تمكن القارئ من تشغيلها، وهو عارف بحدودها، مدرك لطبيعة العمليات التي تتم داخلها ومن خلالها، متيقن وواثق إلى حد كبير بالنتائج المتوصل إليها من خلال اعتمادها. فهل يعني هذا أن الأصوليين الحنفية لم يحالفهم الحظ في تحقيق ما أرادوه من ضبط لعملية التأويل وأَجْرَأةً لمفاهيمها؟ أو أن المقصود أن العملية في حد ذاتها أعقد من محاولة تقنينها؟

---

[1] المثال المتعلق بأنى في قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُم حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرة/ 221]، يمكن العودة إليه في مستوى المشكل.

إن الحقيقة المتيقن منها التي لا يمكن أن تغيب عن أي مشتغل بالخطاب وتأويله أن المطلوب ليس بالأمر الهين، ولا هو بالبسيط السهل، فالعملية التأويلية أعقد بكثير من أي محاولة لإفراغها في قوالب الأدوات، وحدود المفاهيم المتمايزة ولاسيما حين يتعلق الأمر بمستويات داخل العملية التأويلية، لما من قوة التجاور بل التداخل ما يصعب معه فك هذا عن ذاك، كما هو الحال بين الطلب والتأمل. إنها إشكالية تشبه تلك التي بين الإدراك والتأويل، أو إنها هي هي، فالطلب محاولة للإدراك والتأمل تأويل والإدراك والتأويل عمليتان لا انفصام بينهما[1]، كما لا يفتر العلماء من التذكير، ليس في الممارسة النقدية وتحليل الخطاب فقط، ولكن في مجال العلوم بعامة، إذ الذات المدركة لا تقف كجهاز مستقبل إزاء الموضوعات التي ينصب عليها الإدراك، بل تبنيها وتنظمها وتشكلها[2]، أي تؤولها تبعا لما يشغلها في تلك اللحظة، ووفق ما رسمته لنفسها من حدود منهجية، وغايات ومقاصد تتغيا الوصول إليها، ومن ثم فإنه لمن الصعوبة الحديث عن إدراك بريء[3] أو طلب محض يُبنى في غياب تام عن مقاصد المؤوِّل وغاياته التي رسمها للعملية التأويلية بأسرها ومن ضمنها حتما الطلب. ومع ذلك فإن مطلب الإجرائية المنهجي يقتضي التفريق والتمييز بين المكونين الإدراك/ الطلب وبين التأمل/ التأويل. ذلك كان هو طموح الأصوليين الحنفية، سيما البزدوي وشراحه، وهم يفصلون ضمن العملية التأويلية بين مكونين اثنين سموا الأول طلبا، وحددوا له مهمة النظر أولا في

---

(1) التلقي ولا قابلية القياس، بناصر البعزاتي، من قضايا التلقي والتأويل، منشورات كلية الآداب والعوم الإنسانية، جمعة محمد الخامس، الرباط، 1995، ص 176.

(2) التلقي ولا قابلية القياس، بناصر البعزاتي، ص 176.

(3) المرجع نفسه، ص 176.

مفهومات اللفظ ومعانيه جميعا وضبطها[1]، ونعتوا الثاني بالتأمل، وخصوه باستخراج المراد من تلك المفهومات والمعاني[2].

وقد لا يعترض معترض على كون عملية الفصل بين الطلب والتأمل في حد ذاته أمرا في غاية الخطورة والأهمية على المستوى المنهجي. فهذا الطموح التمييزي الإجرائي ينبع عن عقلية علمية بالغة الرهافة والإحساس بطبيعة الممارسة التأويلية التي وإن امتازت بتداخلها وتعقيدها فهي تبقى مع ذلك في أمس الحاجة إلى ما يميز بين مستوياتها، وإن في الجانب الإجرائي الصرف، لأن عملية التمييز بين المستويات، زيادة على كونها تشير إلى فهم أعمق بهذه الممارسة فإنها تسهم في تدقيقها، وتدقيق النتائج المترتبة عنها مما يكسب الممارسة التأويلية ليس أدوات ومفاهيم قابلة للاشتغال ومقاربة النصوص بشكل عملي فحسب، ولكن أيضا وفي الوقت نفسه الثقة في نتائج هذه العملية.

لكن ذلك التمييز الذي تم على المستوى النظري بين مستويي العملية التأويلية، أو بالأحرى، بين مفهوميها وأداتيها الإجرائيتين: الطلب والتأمل، على أهميته وعلى سمو طموحه، لم يتجسد بالوضوح الكافي في المستوى التطبيقي العملي.

وعلى الرغم من هذه الملاحظة الأخيرة- عدم وضوح الحدود الفاصلة بين الطلب والتأمل بالشكل الكافي على المستوى التطبيقي الإجرائي العملي- فإن ذلك لا ينقص من هذا البناء التأويلي الذي بناه أصوليو الحنفية، ولا من محاولتهم المهمة لأجرأة عملية التأويل بتأسيس المفاهيم والأدوات التحليلية التي تستطيع أن تقوم بذلك بشكل عملي وواضح. وتتضح هذه الأهمية، وهذا

---

(1) التقرير والتحبير، 1/ 159.

(2) المصدر نفسه، 1/ 159.

العقـل التأويلـي البالغ الحساسية، ودرجـة ما وصلوه في سبيل تحقيق أهدافهم المنهجية المثال التالي:

مصدر النص/ المثال، وسياقه

إن هـذا المثال الـذي سنورده أتى به صاحب كشف الأسرار، نقلا عن شمس الأئمـة الكَـردري، للتمثيل للخطـاب المُشكل. والخطـاب المـشكل- للتذكير- يُعتمد فيه هو الآخر على الطلب والتأمل. وسنعمد إلى كتابة النص الـذي يلخـص العمليـة التأويلية، والمعتمدة على الطلب والتأمل، بطريقة مختلفة عما كانت عليه من أجل تسهيل وتوضيح ما نرومه.

هدف النص/ المثال:

يهـدف هذا النص إلى بيان الإشكال في قوله تعالى: ﴿قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٍ﴾ [الإنسان/ 16]، والكشف عن الغموض الـذي جعلـه في هذا المستوى من مستويات الخطاب الخفي المراد.

النص/ المثال:

1- **فالقوارير لا يكون[1] من الفضة وما كان من فضة لا يكون من قوارير.**
2- ولكن للفضة صفة كمال وهي نفاسة جوهره وبياض لونه.
3- وصفة نقصان وهي أنها لا تصفو ولا تشف.
4- وللقارورة صفة كمال أيضا وهي الصفاء والشفيف.
5- وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر.
6- فعرف بعد **التأمل** أن المراد من كل واحد صفة كماله.

---

(1) كذا في النص.

7- **وأن معناه أنها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها**[1].

تحليل النص/ المثال:

التمهيد/ تحديد الإشكال

يبدأ هـذا الـنص بتمهـيد (الـسطر/ 1: من النص) **يحدد** فيه الكَردري **الإشكال** الموجـود في الآيـة الكـريمة محـور التمثيل والتطبيق معا: ﴿قَوَارِيرَا مِن فِضَّةٍ﴾ [الإنـسان/ 16]. إنـه يـتعلق بهـذا الجمـع الموجـود في الآية الكريمة بين "القواريـر" و"الفضة" على الرغم من التنافر الحاصل بين طبيعة كل واحد منهما، إذ مـا كـان مـن "**فـضة لا يكـون من قوارير**"[2]، وما كان من "**القوارير لا يكون من الفضة**"[3].

عملية التأويل

أولا: الطلب[4]

ينطلق هذا المستوى من السطر الثاني وينتهي عند الخامس، ويهتم بضبط الوحدات المعنوية التي تكون طرفي المثال: القوارير و الفضة.

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 84.

(2) كشف الأسرار، 1/ 84.

(3) المصدر نفسه، 1/ 84.

(4) إن القارئ لنص الكَرْدري يلاحظ أنه لم يشر إلى مصطلح طلب، غير أن طبيعة ما تناوله بعد التمهيد المحدد للإشكال، إضافة لإشارته في آخر النص إلى مصطلح التأمل، والسياق الذي جاء فيه النص بأجمله (سياق الحديث عن المشكل، وما يكشف غموضه من طلب وتأمل) كل ذلك يؤكد أن ما يسبق مرحلة التأمل المشار إليها في النص هي مرحلة الطلب.

الطرف الأول، الفضة:

يقـوم في السطر الثاني بتحديد صفات الكمال فيها، وهي "نفاسة جوهره وبياض لونه". وينتقل في السطر الثالث إلى تحديد صفات النقصان المتمثلة في أنها "لا تصفو ولا تشف".

الطرف الثاني، القارورة:

يحـدد في السطر الرابع صفات الكمال فيها جاعلا إياها اثنتين: الصفاء والشفيف.

ويبين في الخامس صفة من صفات النقصان فيها "وهي خساسة الجوهر".

ثانيا: التأمل

يجسده في النص السطر السادس: "فعرف بعد التأمل أن المراد من كل واحد صفة كماله"، وهو في الحقيقة، كما هو ظاهر من الصياغة المسبوقة بالظرف "بعد"، خلاصة مركزة للتأمل، أو بالأحرى نتيجة له، وليس عملية التأمل ذاتها.

إذا كان الأمر كذلك فأين التأمل؟

إن التأمل في الحقيقة مبثوث في ثنايا الطلب، أو بتعبير آخر إن بناء الطلب ذاته، بالشكل الذي بني به، حيث الاعتماد على التمييز ضمن معاني طرفي الآية/ المثال، بين صفات الكمال وصفات النقصان، هو في نفس الوقت تأسيس للتأمل ولآليته. إذ التميز بين صفات الكمال وصفات النقصان في القارورة والفضة، والجمع أخيرا بين صفات الكمال في كل منهما، وإقصاء صفات النقصان، ليس طلبا محضا، ولكنه تأمل تسلل إلى مفاصل الطلب وتوارى في جزئياته، تأمُّل اعتمد آلية المقارنة الموجهة بواسطة السياق، بكل ما

تعنيه هذه المقارنة من بحث عن المتشابه والمختلف، وما يعنيه السياق[1] هنا من تثبيت للأول، وإقصاء الثاني.

الخاتمة أو نتيجة العملية التأويلية

وتتلخص في استخراج المراد[2]، أو المعنى النهائي الذي ينهي الإشكال، ويكشف الخفاء، وقد وصلت هذه الخاتمة المسجلة في السطر الأخير من النص المثال/ إلى أن الأكواب[3]. مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها[4].

وبهذا يكون النص/ المثال قد تكون من تمهيد حدد الإشكال، ومن عملية تأويلية استهدفت حل هذا الإشكال وفك غموضه، اعتمدت على مستويين أو مرحلتين اثنتين: الطلب والتأمل، ومن خاتمة كشفت عن المعنى المراد من الآية موضع الإشكال.

إن هذا الإنجاز المنهجي المدهش حقا، بما حققه من قدرة على التنظيم، وروعة في التحليل، ليقف شاهدا على طبيعة المحاولة التي قصد الأصوليون الأحناف بناءها، ومارسوها. محاولة ارتقت،كما في هذا المثال بالتحديد إلى مصاف التحليل السيمي أو التحليل بالمقومات كما انتجته الاتجاهات السميائية

---

(1) سياق الآية هو مدح الله تعالى للنعم التي سيسبغها على عباده الأبرار، ومنها الأكواب الفضية الشفافة.

(2) كشف الأسرار، 1/ 85.

(3) الأكواب هي المقصودة بقوله تعالى: ﴿قَوَارِيرَا مِن فِضَّةٍ﴾ [الإنسان/ 16] إذ يقول سبحانه وتعالى قبل هذا الجزء من الآية السادس عشرة في الآية الخامس عشرة: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا﴾.

(4) كشف الأسرار، 1/ 84.

المعاصرة بداية (1964) مع كاتز "Katz" وفودر "Fodor"[1]، اللذين تعرضت محاولتهما فيمَا بعد لكثير من النقد والتطوير[2].

ولبيان الشبه بين هذا التحليل الذي أنجزه الأصولي الكَردري، والتحليل السيمي بشكل بارز، نلجأ إلى إعادة كتابة معطيات النص السابق، وفق طريقة أصحاب التحليل السيمي، مكتفين فقط باستبدال علامة الإيجاب: + بـ"الكمال" في الصفات، وعلامة السلب: - بـ"النقصان" فيها.

الطلب:

/ الفضـة/ : + نفاسة الجوهر+ بياض اللون- الصفاء - الشفيف

/ القارورة/ : + الصفاء + الشفيف - خساسة الجوهر

التأمل: أو بالأحرى نتيجة التأمل.

/ أكواب الجنة/ : + نفاسة الجوهر + بياض اللون+ الصفاء + الشفيف.

إذا كان الطلب في هذا المثال ،هو عملية تقص للمقومات المعجمية، فإن التأمل كأنه قراءة ثانية فيما أعطاه الطلب من نتائج بوصفه قراءة أولى. قراءة ثانية تستهدف الملاءمة بين المعطيات والمقومات المعجمية للألفاظ المكونة لعبارة: "قوارير من فضة" وبين السياق الذي وردت فيه هاته الألفاظ. هذه الملاءمة التي اقتضت نفي السمات والمقومات التي لا تلائم هذا السياق، وهو في السورة سياق بيان النعم التي سيسبغها الله سبحانه وتعالى على عباده الأبرار بما تقتضيه

---

(1) في كتابهما: Structure d 'une théorie sémantique الصادر سنة 1964.

(2) أنظر هذه الانتقادات، ومحاولات التطوير بكتابي أمبرطو إيكو:

Le signe, E, Labor, Bruxelles, 1988, p, 136-154.

Sémiotique et philosophie du langage, tr, Myriame Bouzaher, P.U.F.1988 p, 81.

كـونها نعمـا إلهـية مـن مـدح يـبعد عـنها كـل "صفات النقصان" ويضم إليها كل "صفات الكمال" التي تسمح بها المكونات المعنوية لأفراد لتلك العبارة.

إن هـذا التحليل وباعتماده على المقومات المعنوية التي تتكون منها أفراد العـبارة، في علاقـتها بالسياق، بوصفه مكونا أساسيا من مكونات المعنى يتجاوز الانـتقاد الأساسـي الـذي واجـه التحليل بالمقومات كما ظهر عند "كاتز" و"فودو"، والمتمـثل في تغيـيب الـسياق، وتلتقـي مـع التحلـيل الذي يقترحه "أمبرطو إيكو" والمعـتمد على رؤية موسوعية في النظر إلى المعجم، نظرة تجعل للسياق والقرائن المقامـية دورا أساسيا في بناء المعنى لأنه، كما يقول أمبرطو إيكو" في "غياب نظرية للـسياقات والظـروف، فإنـه مـن غـير الممكـن الـبرهنة، بواسـطة قواعد دلالية sémantiques، [محـضة] علـى السبب الذي من أجله ينبغي"[1] مثلا أن تؤول اللفظة نفسها، في جملتين اثنتين، بكيفيتين مختلفتين.

ب- البعد التصنيفي

وإذا كـان الطلـب هـو النظـر في معانـي الألفـاظ المكونة للخطاب فهل يـستقل وحـده في العملـية التأويلـية المراد منها الكشف عن المراد في المشتبه من مـستويات الخطـاب؟ هـل يمكـن له وحده في استقلال تام عن رديفه التأمل أن يقوم بتجلية معنى مستوى من مستويات الخطاب الخفي؟

يتأكد للمتتبع لـتعاريف هـذا المقـام من مقامات الخطاب اللغوي عند البـزدوي وشـراحه أن ذلـك ممكن، بل إن ذلك من بين ما يميز الخفي عن غيره، ويجعلـه في أدنـى مـستويات الخطـاب الخفي. غير أن المتأمل للمثال الذي أورده عـلاء الدين البخاري للتمثيل لهذا المستوى الذي هو الخفي، والمتعلق بخفاء لفظ

---

(1) Le signe, p140.

الـسارق في الطـرار والنباش، يلاحظ من دون إطالة تفكير، أن هذا المستوى هو الآخـر لا يخـرج عـن قاعدة الطلب والتأمل التي تميز المشكل. ذلك أنه لكي تتم عملـية إلحاق الطرّار والنباش، كليهما أو أحدهما بالسارق، أو يمتنع أحدهما أو كلاهمـا بالالـتحاق به- كما تمت الإشارة إلى ذلك حين الحديث عن الخفي- لا بـد أولا، مـن تحديـد المكـونات المعـنوية لكل واحد من هذه الثلاثة. وهذه هي عملية الطلب المطلوبة في هذا المستوى بحسب البزدوي وشراحه، فهل هي كافية وحـدها للقـيام بالإلحـاق أو عـدم القـيام بـه، من دون **تأمل** لاستخراج المراد؟ لاشـك أن ذلك غير ممكن، فالوقوف على المعنى المؤثر في الطرّار والنباش الذي مـن أجله يلحق أولهما بالسارق ويمتنع ذلك عن الثاني- بحسب الحنفية[1]- من دون تأمـل، فالـتأمل هو الذي جعلهم يدركون أن في الأول زيادة في المعنى وفي الثانـي نقـصانا. وبعـد هـذا وذاك أليس التأمل يستلزم ضرورة أن يتقدم الطلب عليه[2] كما أكد ذلك ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير؟

فالوصـول إلى المراد من اللفظ المشتبه في مستوى الخفي إذن لا يخلو، هو الآخـر مـن الـتأمل، مـثله مثل المشكل وبعض صيغ المجمل سواء بسواء. بل إن الأمـر أبعـد من ذلك وأوسع مجالا فالطلب والتأمل ليس من خصائص المشكل فحـسب، ولا بعـض صـيغ المجمـل فقـط، ولا هـو ممـا يخـتص به هذا المقام من مقامات الكلام الذي يتميز باشتباه المراد وخفائه وغموضه، بل يشاركه فيه أيضا مقـام ظاهـر المـراد وفي أعلـى مـستوياته وأقـواها ظهـورا ووضوحا. ليس هذا الادعـاء، بطبـيعة الحـال، تـأويلا خارجيا أو اسـتنتاجا مـن قارئ يتأمل الإنجاز

---

(1) ولـذلك فهـو عـندهم لا لا يحـد حد السرقة .... خلافا لأبي يوسف ، والأئمة الثلاثة مالك وأحمد والشافعي، التقرير والتحبير، 1/ 15.

(2) التقرير والتحبير، 1/ 159.

الأصولي الحنفي، بقدر ما هو تقرير حقيقة أكدها بعض من الأصوليين الأحناف أنفسهم الذين أشكل عليهم، أن يختص المشكل أو بعض صيغ المجمل بالقرينين الطلب والتأمل دون غيره من مستويات الكلام فصرح قائلا إن: **الطلب والتأمل (...) لا يختصان بالمجمل، بل يكونان في المفسر والنص أيضا**[1].

إن التأمل والطلب إذن ليس مميزين تتميز بهما بعض مستويات الغامض عن غيرها من مستويات دائرة الخفي؛ بل عملية ملازمة ولصيقة بالمستويات جميعها أو تكاد، ليست تلك التي طبعها الخفاء فحسب، ولكن الواضحة والأكثر وضوحا أيضا حينما توضع يد القارئ على هذه المستويات من أجل القبض على المعنى المبثوث في ثنايا مكوناتها. إن الطلب والتأمل باختصار هما محتوى العملية التأويلية ذاتها، كما اتضح في العنصر السابق حين التعرض للبعد التأويلي لهذين المفهومين. فليس التأويل في مستوى من مستوياته غير طلب وتأمل.

إن البزدوي وشراحه لم يغفلوا البعد التأويلي للمفهومين: الطلب والتأمل، بل ذلك ما استهدفه البزدوي وهو يضمهما إلى تعاريفه لمستويات الخفي من الكلام، لكن ذلك لم يكن كل ما استهدفه منهما، فقد أضاف إلى بعدهما التأويلي بعدا إجرائيا آخر يتمثل في طموحه لأن يكونا فارقين مميِّزَين، حين حضورهما مجموعين أو حضور أحدهما مفردا، أو حين يضاف إليهما الاستفسار، لمستويات معينة من مستويات الخطاب المشتبه، وهذا ما لم يحالفه فيه الحظ- فيما نزعم- بسبب كونهما مما لا ينفك عنهما أي خطاب يراد الوصول إلى معناه المراد منه، ولأنهما كذلك، فهما لا يصلحان أن يكونا أداتين إجرائيتين للتمييز بين المستويات.

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 87.

فهل يمكن الادعاء بعد كل هذا أن محاولة فخر الإسلام البزدوي بناء أدوات لها وظيفة إجرائية مزدوجة: تأويلية وفي الوقت نفسه تصنيفية تمييزيّة، لم تكن ناجحة في كليتها؟

مما لا شك فيه أن البزدوي وشراحه نجحوا إلى حد كبير، في رهان التأويل، بينما جانبهم الحظ في أن يحققوا ذلك للبعد الإجرائي التصنيفي التمييزي للمفهومين: الطلب والتأمل.

إن انتفاء البعد التمييزي عن الطلب والتأمل الذي أراده لهما البزدوي وشراحه، بسبب ما اتضح من كونهما أداتين تجسدان العملية التأويلية المطلوب إجراؤها على مجمل الخطابات اللغوية، وليس فقط على بعض من مستوياتها، يدفع للتساؤل عما بقي من مميزات أو فوارق تميز مستويات المشتبه بعضها عن بعض. أي إذا كان مقام الخطاب خفي المراد، يحدده في عمومه اشتباه المراد منه، فما الذي يميز مستوياته بعضها عن بعض؟ ما الذي يميز الخفي عن المشكِل وهذا عن المجمل وهذا عن المتشابه؟

من أهم ما أشار إليه الأصوليون الأحناف بوصفه مميزا فارقا على الأقل بين الخفي من جهة، وبقية المستويات من جهة أخرى ما يتعلق بالصيغة وبغير الصيغة، فإذا كان الخفاء في غير الصيغة كان الخطاب خفيا في أول مستويات الخفاء، وإذا كان الخفاء في الصيغة ذاتها كان الخطاب مستوى أعلى في الخفاء من الخفي، فيكون مشكلا ويكون مجملا، ويكون متشابها. إن هذا المعطى فارق مميز بالنسبة للخفي، عن غيره من مستويات الاشتباه لكنه غير قادر على التمييز بين مستويات المشتبه الأخرى الباقية. فهل يمكن الادعاء أن قوة الاشتباه والخفاء وحدها كافية للتمييز بين المشكل والمجمل والمتشابه؟

إن ذلك ربما يكون مستحيلا ولا سيما إذا علمنا أن الفرق بين بعض المستويات، قد يتقلص ويضيق إلى الحد الذي تختفي فيه الحدود الفاصلة بين هذا المستوى الغامض وذاك المستوى الغامض. الأمر الذي يجعل التماسها صعبا، ليس على القارئ العادي بل على خبراء تحليل النصوص أنفسهم والعالمين بها، ولاسيما بين المشكل والمجمل. وهذا ما يؤكده الأصوليون الأحناف أنفسهم، فهذا علاء الدين البخاري شارح أصول البزدوي يقول: **كاد المشكل يلتحق بالمجمل، وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما**[1]. وذهب بعضهم إل أبعد من ذلك فرأوا أن المشكل والمجمل سواء[2].

إن هذا المسافة القريبة جدا بين مستويات الخطاب الخفي، تقتضي ضرورة حين الرغبة في التمييز بينها الاعتماد على وسيلة ما، بحيث تكون هذه الوسيلة قادرة على أن تقوم بهذه الوظيفة. ولعل ذلك ما دفع البزدوي للاستعانة بمفهومي الطلب والتأمل لما شعر أنه من دونهما من غير المكن التمييز بين المشكل والمجمل بسهولة.

إن الرغبة في إيجاد أدوات إجرائية لها من الكفاءة والقدرة والإجرائية ما يمكنها من التمييز بين مستويات الخطاب الخفي، وبالتحديد بين ما كان خفاؤه بسبب الصيغة، في أفق تأويله والوصول به إلى المراد منه، هي ما دفعت بعض الأصوليين المتأخرين إلى اعتماد اقتراح أكثر عمومية في التمييز بين هذه المستويات الثلاثة: المشكل، والمجمل، والمتشابه، اقتراح يعتمد على ثنائية العقل والنقل بديلين عن الطلب والتأمل والاستفسار. لقد رأى هؤلاء أن ما كان خفاؤه لأجل الصيغة (...) فإما أن يُدرَك المراد **بالعقل** بملاحظة السباق والسياق

(1) كشف الأسرار، 1/ 83.

(2) أصول السرخسي، 1/ 168.

وغير ذلك من القرائن فهو المشكل[1]، أو يدرك بالنقل فهو المجمل[2]. أو لا يدرك المراد أصلا لا بالعقل ولا بالنقل ...فهو المتشابه[3].

فهل يمكن عد هذا الاقتراح[4] انتكاسة لما حاول البزودي وبعض شراحه القيام به؟ أم هو بالأحرى إنقاذ لها ونقد غير معلن؟

كيفما كان الجواب فإن الذي لا مفر من الإشارة إليه هو أن المزج بين البعدين: التأويلي والتصنيفي في الأدوات المقترحة في النسق الذي حاول البزدوي بناءه،كان السبب الذي أدى من دون شك إلى خلخلة هذا النسق، ولو قدر له، أو لمن أتى بعده، أن يفصل بين هذين البعدين، في أفق تأكيد البعد التأويلي لتلك الأدوات المقترحة من البزدوي، وتطويرها بوصفها كذلك لا غير، بناء على ما تم إنجازه، بتدقيق مستوياتها وبيان حدودها، والكشف عن مرتكزاتها لكان الأصوليون قد حققوا فعلا على المستوى المنهجي عملا مهما ورائدا في مجال تحليل الخطاب وتأويله، يفوق ما تم إنجازه، عملا يتميز بنسق تأويلي واضح المستويات، بيِّنُ العمليات التحليلية، له أدوات إجرائية واضحة المعالم متمايزة الحدود ملائمة لطبيعة الخطاب اللغوي الذي تستهدفه.

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 21.

(2) أصول السرخسي، 2/ 22.

(3) المصدر نفسه، 2/ 22.

(4) أصحاب هذا الاقتراح هم من المتأخرين زمنيا عن فخر الإسلام البزدوي (ت: 482هـ)، ونذكر منهم: محب الله بن عبد الشكور (ت: 1119) صاحب كتاب 'مسلم الثبوت'، وشارحه عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري صاحب كتاب 'فواتح الرحموت'، وسعد الدين التفتزاني (ت: 791 هـ) صاحب كتاب: 'التلويح إلى كشف حقائق التنقيح'، والإمام صدر الشريعة (ت: 774) صاحب كتاب: 'التوضيح شرح التنقيح'.

المتشابه

إذا كان طريق درك المجمل مرجوا بالبيان، وطريق درك المشكل قائما ثابتا بدون بيان يلتحق به، بل يعرف بالتأمل في مواضع اللغة[1]، فإن المتشابه لا طريق لدركه[2]، لا بالعقل ولا بالنقل[3]، لأنه كما عرفه السرخسي اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه[4]. ولأنه بهذه الخصائص، فقد كان آخر مستويات الخفاء وأعلاها اشتباها على الإطلاق عند الأصوليين الأحناف. ويمثلون له **بالصفات** التي ورد بها الكتاب والسنة الصحيحة لله تعالى في نحو اليد والوجه الظاهر من نحو اليد والعين كما في قوله تعالى ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح/ 10] ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه/ 39][5]، و**بالأفعال** كالنزول الوارد في الصحيحين وغيرهم[6]، و**بالحروف المقطعة** في أوائل السور.

ولا تخفى الخلفية التي تم النظر من خلالها لهذا المستوى. فلقد كان فهم الآية الكريمة التي ورد فيها لفظ المتشابه وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ

---

(1) كشف الأسرار، 1/ 87.

(2) أصول البزدوي، بكشف الأسرار، 1/ 88.

(3) المصدر نفسه، 1/ 88.

(4) أصول السرخسي، 1/ 169.

(5) التقرير والتحبير، 1/ 159-160.

(6) التقرير والتحبير، 1/ 160. والمقصود الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم: ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، ومن يستغفرني فأغفر له. صحيح البخاري، كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل.

زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران/ 7] محددا للموقف والتصور الذين من خلالهما نظرت الحنفية لهذا المستوى من مستويات الخطاب. كما أنه لا يغيب عن أحد أن الاختلاف حول فهم هذه الآية الذي شمل المتقدمين والمتأخرين على السواء، حكم أيضاً نظرة الأصوليين المتكلمين أو الشافعية للمجمل. وحقيقة الخلاف بين الطائفتين في وجود قسم (...) الخطابات الشرعية وهو الخطاب بما لا يعرف معناه إلا في الآخرة هل هو واقع منه تعالى أو لا"[1]، أو بمعنى آخر هل الراسخون في العلم يعلمون تأويل ما تشابه من الكتاب أو لا؟

وبحسب الإجابة التي اختارها كل فريق كانت نظرته إلى المتشابه والمجمل[2].

إن هذه الملاحظة الأخيرة ستكون البوابة التي من خلالها سنلج إلى المقارنة بين الإنجازين: إنجاز الأصوليين الأحناف وإنجاز الأصوليين المتكلمين أو الشافعية لمستويات الخطاب بين الوضوح والغموض.

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 162.

(2) سبق لي معالجة هاته المسألة في الباب الأول.

مستويات الخطاب بين الحنفية والمتكلمين

أولا: الخطاب الخفي

المتشابه والمجمل

للمتشابه عند الأصوليين المتكلمين معان متعددة ساد منها معنيان على الأقل:

أولهما: المتشابه بوصفه جنسا لنوعين من أنواع الكلام هما المؤول والمجمل. ثانيهما: المتشابه وهو المجمل[1]. والمعنيان معا سواء باعتبار التساوي والاتحاد[2] بالمجمل، أو باعتبار الجنسية حيث المتشابه أعم، فإنهما لا يخرجان عن كون: "المتشابه هو غير المتضح المعنى"[3]. ذلك أن المؤول، وهو عنصر التمايز بين المعنيين، يتميز بعدم الرجحان، وعدم الرجحان يؤول في الأخير إلى اشتباه في المعنى وعدم اتضاح. يبدو إذن أن ليس هناك اختلاف كبير بين المعنيين، ولا سيما إذا لم يغب عن الذهن أن الجامع بينهما هو الاحتمال. ولذلك فقد "جاز عند الشافعية اتباع[4] المتشابه "طلبا للتأويل"[5]، لأن "الأكثر [منهم] على إمكان دركه... في الدنيا"[6]. بخلاف الأصوليين الأحناف الذين رأوا ذلك ممتنعا لا يحل[7].

---

(1) البرهان في أصول الفقه، 1/ 284.

(2) التقرير والتحبير، 1/ 161.

(3) المصدر نفسه، ص 65.

(4) المصدر نفسه، 1/ 162.

(5) المصدر نفسه، 1/ 162.

(6) المصدر نفسه، 1/ 162.

(7) المصدر نفسه، 1/ 162.

يكمن سبب الاختلاف الحاصل بين ما يدل عليه المتشابه عند الأصوليين المتكلمين، وما يعنيه عند الأحناف في قبوله للتأويل عند الأوائل، سواء باعتبار اتحاده وتطابقه مع المجمل أو باعتباره جنسا له فقط، وعدم قبوله لذلك عند الأخيرين إن المتشابه عند المتكلمين لتميزه بالاحتمال، وقبوله من ثم التأويل، فإن مساحته تغطي كل مستويات الخطاب الخفي. إنه بتعبير صاحب فواتح الرحموت "يتناول أقسام الخفاء"[1] عند الحنفية كلها. وهذا يؤدي إلى إمكانية أن تكون أقسام الخطاب: الخفي والمشكل والمجمل أنواعا تحت جنس المتشابه باصطلاح المتكلمين.

لكن إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للمتشابه حين يكون مساويا للمجمل ومتحدا معه، فما هي طبيعة العلاقة التي تربط هذا بتلك المستويات الثلاث حين لا يكون مساويا للمتشابه، بل فقط أحد نوعيه باعتباره جنسا، أي لما يكون مجملا؟

إنه بالرجوع إلى ما تم تفصيله في ما سبق بخصوص مستويات الخطاب غير الواضح عند الفريقين، يتضح أن المجمل باصطلاح المتكلمين[2]، هو أيضا، يشمل كافة أنواع الخطاب الخفي عند الحنفية: "والشافعية ما خفي مطلقا، سواء كان بنفس الصيغة[3] أو بعارض[4] عليها، مجمل"[5]. إن الخلاصة إذن أن المجمل سواء ساوى المتشابه عند المتكلمين وطابقه، أو كان فقط نوعا من جنسه، فهو يشمل في الحالتين معا مستويات الخطاب الخفي عند الحنفية بكل تفاصيلها أو

(1) فواتح الرحموت، 2/ 22.

(2) أي لما يكون المتشابه جنسا والمجمل نوعا، وليس مساويا.

(3) يقصد المشكل والمجمل والمتشابه.

(4) يقصد المستوى الأول من مستويات غير الظاهر عند الحنفية الذي هو الخفي.

(5) التقرير والتحبير، 1/ 160.

يكاد. فمصطلح المجمل أعم عند الشافعية منه عند الحنفية[1]. مما يؤدي إلى أن كل مجمل عندهم هو مجمل عند المتكلمين ولا عكس.

ثانيا:الخطاب الواضح

أ- مستوى القطعية: النص/ المفسر

يتفق الأصوليون متكلمون وحنفية على وجود خطاب يتربع على أعلى مستويات الوضوح، خطاب يجسد أقصى مستويات الانكشاف، حيث الدلالة قطعية والمعنى لا يشوبه ظن،ولا يخالطه احتمال، وحيث التجلي التام معطى ظاهرا مستغن عن التأويل. كما يتفقون على خص هذا النوع من الأقاويل بمستوى خاص، به يتميز وعن غيره من مستويات الواضح يختلف ويبين. ولم يختلفوا سوى في التسمية التي أعطاها كل فريق لهذا المستوى، فبينما سماه الأصوليون المتكلمون أو الشافعية نصا، أطلق عليه الحنفية مفسًّرا. وسواء سموه هذا أو ذاك، فالخطاب هو هو أو يكاد[2]،و درجته واحدة من حيث الوضوح والانكشاف والقطعية فالنص عند الشافعية هو المفسر عند الحنفية[3]. فالاتفاق تام بين الفريقين، ولا مشاحة بعد ذلك في الاصطلاح.

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 162.

(2) إن التحفظ بلفظة يكاد دافعه أن المفسّر لغيره عند الأحناف يقتضي مبيّنا، والمبيَّن مع المبيِّن يسمى مفسرا، غير أن المبيِّن قد يكون فعلا لا قولا، وهذا يتنافى مع ما ذهب إليه جمهور الأصوليين المتكلمين ولا سيما القائلون بندرة النص الذين رأوا أن النص لا يكون إلا قولا. ولعل هذا ما جعل هؤلاء لا يضمون ما دعوه المفسّر والمبيِّن إلى أنواع الكلام وأقسامه في تصنيفهم لمستويات الخطاب من حيث الوضوح والخفاء. وقد رأينا أن المفسر عند الأحناف لا يختلف عما دعاه المتكلمون بالمفسر والمبين.

(3) التقرير والتحبير، 1/ 152.

ب- مستوى الظنية: الظاهر/ النص

يشير هذا المستوى إلى الواضح من الأقاويل التي لا ترقى لمستوى القطعية، بل تأخذ موضعا أقرب من ذلك في سلم الظهور والوضوح، ويجسدها في تصنيف المتكلمين **الظاهر**، وفي تقسيم الحنفية **النص**[1] **والظاهر**.

والظاهر عند المتكلمين أعم من النص عند الحنفية إذ النص عند الحنفية قسم[2] من الظاهر عند الشافعية، لأن النص باصطلاح الحنفية مشروط بالسوق بينما ظاهر المتكلمين غير مقيد بذلك.

ولم يبق مما لم يُشر إليه في هذه المرحلة من المقارنة غير المؤول والمحكم أما الأول فلا يختص به حنفي ولا شافعي[3]، ومن ثم فلا حديث عنه، وأما المحكم فليس مستوى من مستويات الخطاب النوعية عند الأصوليين المتكلمين، وإنما هو جنس لنوعين أو مستويين اثنين هما النص والظاهر يصدق على كل منهما[4] ولا يتحقق في الخارج محكم غير نص ولا ظاهر بل إنما يتحقق المحكم ب أحدهما[5] عندهم؛ أما عند الحنفية فهو المستوى الأخير من مستويات الوضوح إذ يزيد على المفسر بعدم قبوله للنسخ.

---

(1) قال أكثر الحنفية بقطعية دلالة النص باصطلاحها بينما ذهب الشافعية إلى ظنيتها، وذهب الإمام الكمال بن الهمام، الذي أورد كلامه شارحه ابن أمير الحاج، إلى أنه لا خلاف في الحقيقة لاختلاف مرادهم بالقطعية والظنية ... فالقطعية للدلالة والظنية باعتبار الإرادة، التقرير والتحبير، 1/ 151.

(2) التقرير والتحبير، 1/ 151.

(3) المصدر نفسه، 1/ 151.

(4) المصدر نفسه، 1/ 152.

(5) التقرير والتحبير، 1/ 152.

من حيث معيار التصنيف

لعل أهم ما يمكن الوقوف عنده في هذه المرحلة من المقارنة تلك السمة المميزة لتصنيف المتكلمين التي تجعل من أفراد مستويات الخطاب وأنواعها عندهم، أجناسا أو تكاد لمستويات عدة من مستويات الخطاب المدرجة في تصنيف الأحناف حيث يصبح المجمل مثلا، وهو نوع ضمن جنس أشمل منه عند المتكلمين، جنسا لأنواع عدة ضمن التصنيف الحنفي. إن هذه السمة يقابلها في الطرف الآخر عند الحنفية تعدد مستويات الخطاب وأنواعه، فهي تضاعف عددا مستويات الخطاب عند الأصوليين المتكلمين.

إننا إذن أمام نوعين من أنواع التصنيف: تصنيف تميز بالاختزال، وتصنيف آخر نحا نحو الكثرة والتفريع، أما الأول فهو معيار تصنيف الأصوليين المتكلمين، وأما الثاني فهو معيار تصنيف الأصوليين الحنفية.

معيار التفريع/ معيار الاستيعاب

لقد وعى الأصوليون الأحناف ما ميز عملهم التصنيفي من تفريع، واعتبروا ذلك ميزة ومزية اختص بها تصنيفهم دون غيره، وسمة فاضلته عما عداه: "والحنفية أوعب للحالات ولذا كثرت الأقسام عندهم"[1].

إن كثرة الأقسام هذه، كان المراد منها الاستجابة- كما هو بارز من خلال تصريحاتهم- لكثرة الحالات التي يرد عيها الخطاب اللغوي المتميز بالتنوع، والتفاوت من حيث الغموض أو الوضوح، استجابة تجعل لكل كل حالة أو حالتين اسما"[2]. استجابة كان هاجسها الوصول إلى إنجاز تصنيف يكون "أكثر استيعابا لوضع الأسماء للفظ باعتبار حالاته المتفاوتة"[3]. وليست هاته

(1) المصدر نفسه، 1/ 152.
(2) المصدر نفسه، 1/ 152.
(3) المصدر نفسه، 1/ 152.

الحالات المتفاوتة في دائرة الواضح من الخطاب مثلا غير حالات احتمال غير الوضعي، وحاله سوقه لشيء من مفهومه أو غيره، وحالة عدم سوقه لمفهومه، وحالة عدم احتمال النسخ واحتماله"[1].

إنه، إذا كان لكل تصنيف هدف يتغياه، ومعيار يعتمده، هو وسيلة التمييز بين الأصناف، ولكل معيار شروط وضوابط نجاح من دون تحققها يصعب الحديث عن تصنيف ناجح، فإنه يمكن القول إن محاولة الأحناف، وهي تسعى جاهدة لتحقيق الاستيعاب جريا وراء الحالات المتعددة للخطاب اللغوي أصابها- على ما يبدو- شيء من العنت، وبعض من عدم التوفيق في أن تحقق لتصنيفها ما يتوق إليه عادة التصنيف الناجح.

ولاشك أن الحنفية لم تأل جهدا، ولا سيما المتأخرين منهم، في سبيل تحقيق معيار يتسم بكل الخصائص والشروط التي تضمن نجاحه، غير أن هاجس الاستيعاب حال في كثير من الحالات دون تحقيق هذا المطلب. ويظهر هذا الجهد لتجويد المعيار، وتحقيق التصنيف الأمثل المكتسِب لشروط النجاح، وأثر هاجس الاستيعاب في عدم تحقيق جزء كبير من ذلك من خلال المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: وتتمثل في ما سبق الإشارة إليه حين الحديث عن الظاهر والنص، من محاولة متأخري الحنفية تكميل المعيار المعتمد من قبل القدماء وتجويده بإيجاد فارق مميز يفرق بين هذين المستويين، بعدما لاحظوا غياب هذا الفارق وتأثير ذلك على سهولة التمييز بين المستويين. فلجأوا إلى "السوق وعدمه" فارقا مميزا.

---

(1) التقرير والتحبير، 1/152.

المسألة الثانية: ويجسدها ذلك النقاش الذي ثار بين الأصوليين الأحناف المتأخرين حول ما يميز المحكم عن المفسر، هل هي **زيادة القوة** أم **زيادة الوضوح**؟ فاختار فريق على رأسه فخر الإسلام البزدوي الشق الأول، ومال آخر يمثله صدر الشريعة إلى الشق الثاني.

لقد كان لب هذا النقاش و نقطته المركزية التساؤل حول طبيعة الفارق الـمُمَيِّز بين المفسر والمحكم، أي عن شرط الملاءمة والانسجام الذي سبق الحديث عنه. لقد رأى فخر الإسلام ومن تبعه، من مثل شارح أصوله علاء الدين البخاري، خلافا لصدر الشريعة، أنه ينبغي أن تكون الزيادة المعتبرة في المحكم بالنسبة إلى المفسر **زيادة القوة لا زيادة الوضوح**[1]، لأن الخطاب عندهم ليسمى محكما[2] ينبغي أن يحقق شرطين اثنين، أما الأول فلابد من كون الكلام في غاية الوضوح في إفادة معناه[3]، وأما الثاني فمن اللازم كونه غير قابل للنسخ[4].

إن المفسر إذن وقد تحقق بالشرط الأول، شرط الأوضحية ازداد قوة[5]، بالشرط الثاني شرط عدم النسخ فسُمي محكما بهذا الشرط الزائد الذي لم يضف وضوحا لهذا الكلام، ولكن زاده قوة بواسطة تأكيد وتأييد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض[6]، ذلك أن المفسر وقد بلغ(...) من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير فلا معنى لزيادة الوضوح عليه[7].

---

(1) التقرير والتحبير، 1/ 148.
(2) كشف الأسرار، 1/ 80.
(3) المصدر نفسه، 1/ 80.
(4) المصدر نفسه، 1/ 80.
(5) المصدر نفسه، 1/ 80.
(6) التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، التفتزاني، 1/ 276.
(7) المصدر نفسه، 1/ 275-276.

ولقد شعر بعض المتأخرين بمأزق التصنيف وبالخطر الذي يهدد باختلال المعيار الذي بنته الحنفية نتيجة القول بأن الزيادة المعتبرة في المحكم بالنسبة للمفسر هي زيادة القوة كما ذهب إلى ذلك فخر الإسلام البزدوي، فسارع إلى دفع الاختلاف بين الفريقين: "قلت ليس بين فخر الإسلام وصدر الشريعة مخالفة في المقصود"[1]، معتبرا أن فخر الإسلام، وهو يستعمل تعبير "زيادة القوة" لم يكن في الأصل يريد غير "زيادة القوة" ذلك لأنه إنما "عبر فخر الإسلام ومن تبعه عن زيادة الوضوح بزيادة القوة"[2] فناب عنده التعبير باللازم الذي هو ريادة القوة عن الملزوم الذي هو ريادة الوضوح، ولعله إنما اختار ذلك لما فيه من الإشعار بأن زيادة الوضوح إنما هي مطلوبة للازمها هذا لا لنفسها"[3].

لا شك أن هذه المحاولة أو القراءة التي قام بها صاحب التقرير والتحبير ابن أمير الحاج لكلام فخر الإسلام، والتي تتغيا التقريب بين الفريقين القائلين بـ "زيادة الوضوح" والقائلين "بزيادة القوة" بل والمطابقة بين موقفيهما، تنطلق ولا ريب من إدراكها أن بقاء الاختلاف بينهما مهدد لوحدة التصنيف وعدد أفراده، إذ يفرض القول بزيادة القوة لزاما إخراج المحكم عن هذا التصنيف، مما يؤدي ضرورة إلى تقليص عدد مستويات الخطاب الواضح و يجعل القسمة من ثم ثلاثية وليست رباعية. وهذا التقليص يهدد مبدأ الاستيعاب الذي قام عليه التصنيف واعتبره من مميزاته التي بها يفضل عن التصنيف المقابل، تصنيف المتكلمين. إن هذا الأمر لواضح من خلال كلام ابن أمير الحاج، وهو يحاول لتدليل على عدم الاختلاف بين الفريقين وأن المقصود عندهما واحد، يقول: "أما

---

(1) التقرير والتحبير، 1/ 148.

(2) المصدر نفسه، 1/ 148.

(3) التقرير والتحبير، 1/ 148.

أولا فلأنه لو كان كذلك [أي لو كانت الزيادة المعتبرة في الحكم بالنسبة للمفسر زيادة القوة] للزم **أن تكون أقسام هذا التقسيم ثلاثة، للاتفاق** على أنه إنما هو باعتبار ظهور الدلالة مع تفاوت الأقسام من حيث الأظهرية، وإذا كان المحكم ليس فيه زيادة الوضوح على المفسر لا يكون قسيما له من حيث الأوضحية واللازم منتف اتفاقا فالملزوم مثله"[1].

إذن فلا مجال للمَسّ بمبدأ الاستيعاب الذي استهدفه الحنفية من تقسيم الكلام، فالمستويات أربع، ولا مكان لأي نقص، وأيُّ قول يؤدي إلى هذه النتيجة فهو مرفوض، أو ينبغي تأويله التأويل الذي يبعد النقص، ويحافظ على الأقسام والمستويات كلها. ينبغي الإبقاء على عدد المستويات ذاته، ومن ثم المحافظة على مبدأ الاستيعاب حتى لو كان ذلك على حساب تدقيق المعيار وتحقيق شرط الملاءمة والانسجام، الشرط الذي يقتضي أن يكون التفاوت في الوضوح، وفي الوضوح وحده، لأنه الهدف الذي رسمه التصنيف لنفسه، ومن أجله أقام المعيار وبناه. فلكل تصنيف هدف يرسمه لنفسه، ووفق هذا الهدف يأتي المعيار فتحدث الملاءمة والانسجام، ويتحقق بذلك شرط من شروط نجاح المعيار، أو ينافر المعيار الهدف المرسوم، أو يناقضه أو يتعارض معه فيختل شرط الملاءمة والانسجام، فيفقد المعيار بذلك شرطا من أهم شروط نجاحه.

وحفاظا من الأصوليين الحنفية على مبدأ الاستيعاب وانضباطا لمقتضياته، فقد أبقوا على المعيار كما بنوه، ولم يحدثوا فيه التعديل المطلوب لينسجم المعيار مع الهدف المرسوم. فعلى الرغم من ذلك النقاش الذي دار بين القائلين "بزيادة القوة" والقائلين "بزيادة الوضوح" فقد استمر معيار التمييز بين

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 148.

المستويات في تصنيف الحنفية، يعتمد النسخ فارقا مميزا بين المفسر والمحكم. كل ذلك إلحاحا من الأصوليين الأحناف على بقاء المحكم ضمن التصنيف الرباعي الذي أقاموه لمستويات الخطاب على الرغم من أن بقاء المحكم ضمن هذا التصنيف يؤدي إلى أن يفقد معيار التمييز بين المستويات عند الأحناف ليس شرط الملاءمة و الانسجام فحسب، وإنما أيضا سمة البساطة والمرونة المطلوبة، التي تتعرض للانتهاك كلما تعددت مكونات التصنيف وأقسامه، واختلفت الفوارق المميزة وتنوعت. إذ إن ثرة الفوارق، واختلافها يعقد عمل المعيار. ويكفي أن يتأمل القارئ قليلا الطبيعة المكونة لهذا المعيار الذي تمخض عن عمل الحنفية في مقام الخطاب الواضح ليتأكد من هذه الخلاصة.

فإذا كان المعيار يتكون من: **السمة المشتركة إضافة للفارق أو الفوارق المميزة**، وكانت **السمة المشتركة هي: الوضوح** في هذا المقام من مقامات الخطاب فإن الفوارق المميزة كانت هي: **السوق وعدمه** بين الظاهر والنص، **والاحتمال وعدمه** بين دائرة الظاهر والنص من جهة ودائرة المفسر والمحكم من جهة أخرى، **والنسخ وعدمه** بين أفراد هذه الدائرة: المفسر والمحكم.

إن القارئ ليلاحظ بوضوح أن هذا المعيار الخاص بالخطاب الواضح فقط عند الحنفية يعتمد ثلاثة فوارق مميزة بالنسبة لأربعة مستويات فقط. ولا شك أن كثرة الفوارق المميزة هاته تعقد مسألة التمييز.

بالإضافة إلى أن النسخ يهدد معيار التصنيف، ويخرق شرط الملاءمة والانسجام الذي يقتضيه الهدف الذي رسمه هذا التصنيف لنفسه، ألا وهو تفاوت الأقسام من حيث الأظهرية[1]، فإنه فارق ذو طبيعة زمنية محدودة، إذ إن

---

(1) التقرير والتحبير، 1/ 148.

حياته مرتبطة ارتباط وجود وعدم بحياة مبلغ الوحي، فالنسخ يُنسخ مباشرة بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم. إن هذه الخاصية تفقد هذا الفارق المميز سمة الديمومة والاستمرارية التي هي أحد السمات المميزة للخطاب اللغوي، مما يجعله يفقد تبعا لذلك صفة التمييز أيضا، إذ كل مستويات الخطاب حينئذ تكون محكمة إذ لاشيء من القرآن بمحتمل للنسخ[1] بعد انتهاء زمن الوحي.

إن فقدانه لهذه الصفة بمجرد انقضاء زمن الوحي يجعل منه أداة لا جدوى منها من الناحية اللغوية الصرفة، إذ يغدو النسخ مجرد حكم تاريخي، يشار به إلى النصوص التي كانت ناسخة أو تعرضت هي ذاتها للنسخ زمن الوحي، ومن ثم فلا علاقة له حينئذ بالخطاب اللغوي بما هو كذلك.إذا كان الأمر كذلك، فإن التصنيف لكي يستمر باستمرار الخطاب اللغوي، موضوع التصنيف، فإنه ينبغي عليه أن يملك معيارا يراعي طبيعة هذا الموضوع، بل ويتناغم معها. ولكي يحقق تصنيف الأصوليين الأحناف ذلك بشكل كلي، كان عليه أن يتخلص من الفارق المميز الذي يخرج عن تلك الطبيعة المشار إليها، مادام أن زمن الوحي قد انتهى لو فعل الأصوليون الأحناف ذلك- وكانت تلك هي النتيجة المنطقية لكلام فخر الإسلام القائل، بأن الفرق بين المفسر والواضح هو زيادة القوة وليس زيادة الوضوح،كما تمت الإشارة إلى ذلك أعلاه- لاستطاعوا ليس تحقيق الطبيعة اللغوية لمعيار تصنيفهم ذي الموضوع اللغوي بشكل كلي مما يكسبه صفة الاستمرارية، وإمكانية التعدية إلى أي خطاب ذي طبيعة لغوية كيف ما كانت الصورة التي جاء عليها فحسب، ولكن أيضا إلى التخفيف من عدد مستويات الخطاب الواضح بحيث تصبح ثلاثة مستويات فقط عوضا عن أربعة.

---

(1) التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، 1/ 278.

إن انتقال التصنيف من التقسيم الرباعي إلى التصنيف الثلاثي، كان سيقرب- لو حدث- بشكل كبير بين ما قام به الأحناف وما أنجزه المتكلمون في مقام التمييز بين مستويات الواضح. ذلك أن وشائج القربى بين النص عند المتكلمين والمفسر عند الأحناف، والعلاقة الوطيدة بين الظاهر والنص عند الأحناف وبين الظاهر عند المتكلمين- كما رأينا حينها- تؤكد حقيقة التقارب الموجود بين مستويات القول الواضح عند الفريقين، وتكشف على أن عملية توصيف هذه المستويات عندهما لم تكن لتختلف اختلاف تعدد وكثرة لولا هاجس الاستيعاب الذي حكم تصنيف الأحناف. إذ المحكم وهو المستوى المقحم على التصنيف- فيما يبدو لنا-، ليس مستوى خطابيا مختلفا عن المفسر من حيث الوضوح، لأنه لا يزيد عليه وضوحا، وإن كان يزيد علية قوة في الحكم، والمعتبر في التفاوت الذي بني على أساسه التصنيف الزيادة في الوضوح وليس الزيادة في القوة.

ولم تختلف كثيرا وضعية تصنيف الخفي من الكلام والمعيار المعتمد في ذلك عن وضعية تصنيف الحنفية للظاهر الواضح من الكلام. ولقد رأينا حين معالجة المشكل والمجمل مأزق الفارقين المميزين اللذين أراد أن يبنيهما بعض الحنفية أساسين للتمييز بين المشكل والمجمل بخاصة: أقصد الطلب والتأمل. ونتذكر كيف لم يستطع صاحب كشف الأسرار أن يخفي حقيقة التقارب الشديد الموجود بين مستويي المشكل والمجمل، إلى الحد الذي صعب فيه على العلماء أو بالأحرى على الكثير منهم الوقوف على الفرق بينهما، بل الأكثر من ذلك أن البعض ذهب إلى المساواة بينهما ولم يرَ بينهما أي فرق.

لاشك أن مأزق الطلب والتأمل اللذين أريد لهما أن يكونا فارقين مميزين بين بعض المستويات، والتقارب الشديد بين المستويين المذكورين: المشكل

والمجمل، يكشفان إلى أي حد كانت رغبة الحنفية في تكثير عدد المستويات، ومن ثم إرضاء هاجس الاستيعاب بالاستجابة لكل الحالات التي يرد عليها الخطاب الخفي غير قادرة على تحقيق النجاح المطلوب. لقد كانت أكثر من ذلك وراء الصعوبة الواضحة ليس في التمييز بين المستويات فقط، ولكن في الفصل بينها. هاته الصعوبة التي لا شك استشعرها المنظرون لهذا التقسيم أنفسهم مما جعلهم يصرون وهم يعرِّفون هذه المستويات على أن يجدوا لكل واحد منهانظيرا حسيا يساعد على تقريبها من الأفهام. وقد فضل أحد المتأخرين أن يجمع هذه النظائر الحسية لمستويات الخطاب كلها في نص واحد حيث قال: ثُم قيل **نظير الخفي** من الحسيات من اختفى طالبه من غير تغيير زيه ولا اختلاطه بين أشكاله، فيعثر عليه بمجرد الطلب ولا يحتاج فيه إلى التأمل. **ونظير المشكل** من اغترب عن وطنه، ودخل بين أشكاله، فيطلب موضعه ثم يتأمل في أشكاله ليقف عليه. **ونظير المجمل** من اغترب عن وطنه وانقطع خبره، فإنه لا ينال بالطلب والتأمل بدون الخبر عن موضعه **نظير المتشابه** المفقود الذي لا طريق لدركه أصلا[1].

معيار الاختزال/ معيار الجنس والفرع

وفي مقابل هاجس الاستيعاب الذي حكم الإنجاز الأصولي الذي حاول الحنفية بناءه لتصنيف الخطاب اللغوي، والتمييز بين مستوياته، وبعيدا عن النتائج التي وسمت هذا التصنيف وهذا المعيار، سبب ضغط ذلك الهاجس كان هناك إنجاز آخر، وهاجس مختلف تماما. أما الإنجاز فنقصد به طبعا الإنجاز التصنيفي الذي بناه الأصوليون المتكلمون، وأما الهاجس فيتمثل في طموح هؤلاء المختلف عن الطموح الاستيعابي لأولئك. طموح كان هاجسه ليس فقط

---

(1) التقرير والتحبير، 1/ 160.

الوصـول إلى تـصنيف مستويات الخطاب اللغوي فحسب، ولكن- الوصول إلى تـصنيف يـستند، أساسا وفي المرتبة الأولى، على بناء معيار يتميز بأعلى درجات الكفـاءة والقـدرة والإجرائية للتمييز بين أنواع ومستويات هذا الخطاب، وتتوفر فـيه شـروط الـنجاح المطلـوبة في المعيار بمـا هو كذلك. فكان الإنجاز التصنيفي المختـزَل الـذي لا تتجاوز مستوياته أربعة مستويات، وكان المعيار الذي استطاع إلى حـد كـبير تـوفير شـروط وصـفات الـنجاح المطلـوبة من ملاءمة وانسجام، واطـراد وانـضباط، وإجـرائية، ومـرونة[1]، معيار اعتمد في كل المستويات على مـشترك واحـد هـو **الاحـتمال** (حضورا وغيابا)، وعلى فارق مميز متقارب من حـيث الطبـيعة (متضاد من حيث الورود) هو الرجحان وعدمه. مما أعطى هذه النتيجة الواضحة والسهلة:

النص = لا احتمال (أو 0 احتمال)

الظاهر= احتمال + رجحان

المؤول = احتمال + مرجوحية

المجمل = احتمال + تساوي المرجحات

وبعـد، ألا يحـق للمتكلمين الأصوليين أو الشافعية أن يفتخروا بتصنيف حقـق في نظـرهم علـى الأقـل شـرطين أساسـين وبالغي الأهمية لأي تصنيف، شرطين جمعا كل الشروط والسمات التي وسمنا بها هذا التصنيف والمعيار الذي قام عليه هما **شرط المعقولية وشرط سهولة المأخذ**[2]؟

---

(1) انظر معاني هذه الشروط ومضمونها في الصفحة الستين والتي بعدها من هذا الفصل.

(2) حين يقولون هذا تقسيم معقول سهل المأخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمـران/ 7] انظـر كـشف الأسـرار، 1/ 65.

لم يكن ما قام به الأصوليون أحنافا ومتكلمين بخاصة، وهم يحاولون بناء تصنيف للخطاب الإلهي، يميز بين المستويات القولية من حيث الغموض والوضوح، ويؤسس لذلك معيارا معقولا وسهل التناول، عملا سهلا، ولا هو من الإنجازات التي تنحصر في الزمان والمكان الذي انجزت فيهما، ولا هو بالعمل الذي يقتصر على مجاله الذي نشأ من خلاله (مجال الوحي القرآني). إن هذا الإنجاز المهم، وإن كان وليد عصره وظروفه الزمانية والمكانية، مرتبطا بالخطاب الإلهي مجالا للاشتغال، فإنه وبسبب معالجته لمعطى جوهري يشغل بال كل من يهم بمقاربة الخطاب اللغوي بغية وصفه أو تأويله وفهمه لكونه معطى لا ينفك عنه أي خطاب لغوي كيفما كان مصدره، أو نوعه، ونتيجة الجهد الذي بذل من أجل بنائه، واعتبارا للنتائج التي تمخضت عنه، يمتلك إمكانية التعدي الزمني والمكاني والمجالي ليصبح أداة قابلة للاشتغال في مجالات مغايرة عن مجاله الأصلي الذي نشأ فيه، وفي أزمنة وأعصار بعيدة عن زمن نشأته نظرا لما تميز به من قدرة إجرائية عالية، وملاءمة كبيرة لطبيعة الخطاب اللغوي باختلاف صوره وأشكاله.

غير أن ما يدعو للاستغراب حقا أن يتغيب هذا الإنجاز بنتائجه عن الميادين التي اهتمت بالخطاب اللغوي في تجسيداته المختلفة، ولا سيما مجال الخطاب النقدي الذي استهدف النصوص الشعرية أو النثرية قديما، والمصاحب لهذا الإنجاز أو المتأخر عنه زمنيا. ومما يزيد هذا الاستغراب قوة أن تستمر حالة الغياب هاته عن الممارسة النقدية الحديثة مع مساس الحاجة لأداة قادرة على التمييز بين مستويات الخطاب. وقد يكون طغيان الجانب الشعري البويطيقي على حساب الجانب التأويلي في الثقافة العربية الحديثة والسابقة عنها نسبيا سببا من الأسباب التي ساهمت في هذا الغياب، إضافة للقطيعة التي حدثت بين مكونات الثقافة العربية الإسلامية، مما امتنع معه حدوث التفاعل المطلوب.

غير أن حالة الغياب هاته بدأت تتغير، وإن في احتشام، إذ لم تكتسح ظاهرة الغياب الساحة النقدية المعاصرة بكاملها هذا المجال الذي يبدو، وبسبب تفاعله ذي البعد المزدوج: بعد الغرب بمنجزاته في مجال النقد ومصادره في اللسانيات وتحليل الخطاب، وبعد التراث، بدأ يعي طبيعة الإنجاز الأصولي ليس في هذا المجال ولكن في مجالات الخطاب اللغوي بعامة. ومن الأهمية الإشارة هنا إلى استثمار الدكتور محمد مفتاح بعض نتائج هذا الإنجاز المتعلق بتصنيف الخطاب إلى مستويات متفاوتة من حيث الغموض والوضوح ولا سيما في كتابه "المفاهيم معالم". وليس من المهم الوقوف في هذا المقام على الخلفية المعرفية والمنهجية التي حكمت هذا الاستثمار، ولا عن الإضافات أو التغييرات التي ميزته بقدر ما هو مهم الوقوف على إثبات هذا التفاعل بين المدرسة النقدية المعاصرة ولا سيما المغربية وبين الإنجاز الأصولي الذي طالما غاب عن هذا المجال. ولتأكيد هذا الادعاء نشير بعجالة لعمل الدكتور محمد مفتاح وهو يستثمر الإنجاز الأصولي في ترتيب مستويات الدليل والتمييز بينها من أجل دراسة النص الشعري.

يقسم الدكتور محمد مفتاح في الفصل السادس من كتابه: "المفاهيم معالم"، "درجات الدليل" أو مستويات الخطاب إلى ست درجات، فيقول: "إننا نقترح درجات للدليل من حيث طبيعة معناه؛ وهي **الدليل الواضح**،**والدليل البين**، **والدليل الظاهر**، **والدليل المحتمل**، **والدليل الممكن**، **والدليل العمي**"[1]. ولاشك أن أي قارئ للأصول يلاحظ صلة القربى بين أغلب مفردات هذا النص الذي يرتب ما بين النصوص المتفاوتة من حيث الوضوح والغموض ومصطلحات الأصوليين في التفريق بين مستويات الدليل أو النص. ولنتأكد هذه الصلة نورد تعريفه لاثنين من هذه المفاهيم:

---

(1) المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، ص 147.

أولا: النص الواضح: نقصد به ما لا يقبل التأويل من الكلام بإطلاق[1].

ثانيا: النص الظاهر: قد يتردد المؤول في اختيار معنى من هذه المعاني المتعددة، إلا أنه باعتماد على مقتضايات السياق وعلائق المساق فإنه يميل بالمعنى إلى جهة البيان لأن هذه الجهة أظهر من غيرها[2].

ليس لنا في الأخير إلا أن نؤكد أن العلاقة واضحة، بين ما يسميه الدكتور محمد مفتاح بالنص الواضح وبين ما دعاه الأصوليون بالنص والصلة وشيجة أيضا بين ظاهره وظاهر الأصوليين.

إن ما سميناه استمارا وتفاعلا بين بعض نتائج الإنجاز الأصولي وبين الخطاب النقدي المعاصر، إن كان يدل على شيء فإنما يدل- وفي المقام الأول- على أهمية هذا الإنجاز، وعلى تحقيقه شرط التجاوز الزمني والمجالي، بسبب طبيعته المنسجمة والملائمة للخطاب اللغوي باعتباره كذلك، كيفما تجسد هذا الخطاب، وعلى أي جنس أو نوع جاءت صورته.ولذلك فليس من المبالغة ولا هو من باب مجرد الافتخار بالقديم والاعتزاز بالتراث أن ينوه الباحث الكبير الدكتور طه عبد الرحمن بإنجاز الأصوليين في القراءة والتأويل بعامة، وبإنجازهم في ميدان التمييز بين مستويات القول بعامة حين يقول: **"والملاحظ أن الأصوليين (...) قد أتوا بالطريف واللطيف في باب التأويل، لاسيما عند نظرهم في دلالة اللفظ على المعنى باعتبار مرتبته من الظهور والخفاء"**[3].

(1) المفاهيم معالم، ص 147.

(2) المرجع نفسه، ص 147.

(3) اللسان والميزان، ص،113.

الفصل الثالث

حـــدود التأويـل

اللسان/ المعهود قيدا تأويليا

معهود العرب/ معهود الأميين/ الموسوعة

التأويل والاستخدام

أمية الشريعة ومعهود الأميين:

أولا: المستوى التأصيلي

ثانيا: المستوى التطبيقي

ثالثا: مستوى النتائج

الفصل الثالث

حـدود التـأويـل

مـن القـضايا الـتي لا زمـت القـراءة في مـسيرتها التاريخية الطويلة، منذ الـبدايات الأولى للهـرمينوطيقا، التساؤل عن شرعية التأويل وحدوده. فما كان هـذا الـسؤال ليختفـي حتـى يعود للظهور مرة أخرى، وكأنه طائر الفنيق الذي يخرج من الرماد كلما ظن أنه لن يعود أبدا.

وعلى الرغم من سيطرة فكرة موت المؤلف، وانتشاء النقد المعاصر، لمرحلة من الزمن، بهاجس العلمية الصارمة مع البنيوية التي وصلت إلى حد تقديس النص، أو بهاجس الحرية المطلقة للطرف الثالث في عملية القارئة، أقصد القارئ الذي أصبح في موقع التقديس بدلا عن النص، على الرغم من كل ذلك، فقد كان التساؤل عن شرعية التأويل وحدوده من بين أهم الأسئلة التي عاودت الظهور، متخللة مسام جسد النقد، ومفاصل تأويل الخطاب، فارضة نفسها بأشكال مختلفة وتصورات متنوعة، ولاسيما بعد تعثر البنيوية وتسلط النقد التفكيكي المقدِّس للقارئ المُعْلي من شأن رغباته، ونزواته، ولذاته.

وقـد كانـت محاولات أمبرطو إيكو من بين أهم المحاولات المعاصرة التي حاولـت الإجابـة عـن سـؤال حـدود التأويل[1]. لقد بنت الـسميائيات التأويلية لأمبرطو إيكو نفسها بحيث تستطيع الجواب عن هذا السؤال بشكل يضمن حرية القـارئ وفعاليـته، في الـوقت نفسه، الذي لا يسلّم فيه أن تصبح القراءة وسيلة

---

(1) بل إنه سمى أحد كتبه بحدود التأويل Les limites de l' interprétation.

غير منضبطة ومن دون قيود بحيث تستبيح النص وتنتهك وحدته وانسجامه الداخلي الذي بناه به صاحبه.

ولقد أفاض إيكو في ذكر الحجج التي بفضلها لا تخاطر هذه السميائيات بترك الحابل على الغارب لكل النزعات التفكيكية الطائشة (أو حتى غير الطائشة)[1]، لأن للمعنى- شئنا أم أبينا- قواعد وقوانين تضبط ليس عملية إنتاجه فحسب، ولكن أيضا مسيرة تأويله. وليس من المعقول أن يترك النص لعنف القارئ المزهو بقدرته، والمسكون بنزواته و المهووس بغرائزه ولذاته، ولمحاولته من أجل استعباد النص حتى ينصاع لما يريد[2].

إن عملية تأويل الخطاب مثلها مثل عملية إنتاجه تماما، ليستا بالعمليتين المنبتتين عن أية قيود، ولا هما بالمستقلتين عن الشروط التي يفترضها التخاطب، فهاتان العمليتان تتقيدان حتما بقيدين أساسين:

القيد الأول يتعلق بـ: العلاقة التي تربط الذات المتلفظة والذات المؤولة بالموضوع اللغوي[3].

القيد الثاني ويخص العلاقة التي تربط هذين (الذات المؤولة والذات المتلفظة) بعضهما ببعض[4].

ويجسد هذان القيدان الشرطان أهم الأركان التي يقوم عليها العقد الذي يربط طرفي الخطاب، بوصفه إطارا يشمل عملية إنتاج الفعل اللغوي وتأويله ويحيط بها.

---

(1) Joelle Réthoré,L 'interprétation fondement du langage et condition de toute signification, Protée, printemps, 1998, p,19.

(2) Les limites de l' interprétation, p,37.

(3) Langage et discours, p, 22.

(4) المرجع نفسه، ص 22.

إن هـذا العَقْـد، وهـو يـسعى لتحديد نوع العلاقة التي تربط المتخاطبين فـيما بيـنهم، وعلاقـة هؤلاء بظروف الكلام التي تجمعهم[1] والمسماة عادة بمقام الخطـاب يطمح أيضا، وفي الوقت نفسه، إلى رسم طبيعة العلاقة التي تربط طرفي الخطـاب بالموضـوع اللغـوي، حـيث يفـترض كـل طرف منهما حصول معرفة مـشتركة ومتـبادلة بخـصوص الموضـوع اللغـوي، ويجـتهد كـل واحد من هذين الطـرفين في تحقـيق التوافق المطلوب بخصوص هذه المعرفة الاجتماعية والثقافية المتعلقة بالخطـاب اللغـوي، وذلـك مـن أجـل إنجـاح عملـية الـتخاطب إنتاجا وتـأويلا. فـبقدر ما يجهد المخاطِب/ المُؤلف نفسه لبناء نصه بكيفية يتحاشى بها أخطاء التأويل[2] معتمدا على افتراضاته بخصوص قابلية مستقبلي نصّه لمشاركتِه المعطـيات نفـسها بخـصوص الموضـوع اللغـوي[3]، يسعى المؤول جاهدا لتلمس المعنـى، وفـق مـا افترضه من معرفة لدى المخاطب بخصوص الفعل اللغوي قيد التأويل.

إن أحـد أهم نتائج هذا العقد الذي يربط طرفي التخاطُب، ويحدد طبيعة العلاقـة الـتي تربط بينهما، والعلاقة التي لهما بالموضوع اللغوي هي اعتبار دلالة الفعـل اللغـوي كلية غير مستقلة[4] لأنها حتما وضرورة تتوقف على مرشّحات filtres المعـرفة الـتي تؤسـسها من وجهة نظر المتلفّظ، أو من وجهة نظر المؤول سواء بسواء[5].

(1) المرجع نفسه، ص، 25.

(2) المرجع نفسه، ص، 23.

(3) المرجع نفسه، ص، 23.

(4) Langage et discours, p, 23.

(5) المرجع نفسه، ص، 26.

إن العلامات المكونة للفعل اللغوي ستكون بهذا الاعتبار مسكونة ومملوءة بمعرفة تتوقف (...) على المرشّحات المؤسسة للمعنى، المبنية والموضوعة من قبل المتلفظ والمؤول[1]، والمحددة بالممارسات الاجتماعية اللغوية التي تميز الجماعة البشرية التي ينتمي إليها كل من منتج الخطاب ومؤوله. إنها محكومة- بتعبير آخر- بالتجسيدات اللغوية للتجارب التي يمتلكها الأفراد المنتمون لهاته الجماعات أو المجموعات البشرية باعتبارهم ذوات فردية وجماعية[2]، هذه التجسيدات التي تختلف باختلاف المجتمعات اللغوية، لكنها منظمة عند كل هذه المجموعات من خلال مادة لغوية دلالية صورية[3] تتجزأ إلى عدة أنظمة للتنظيم: تلفظية، سردية، حجاجية، بلاغية[4].

إن مفهوم العَقْد يفترض إذن أن يكون الأفراد المنتمون لجسد من الممارسات الاجتماعية واحدٍ قابلين لأن يتفقوا على التجسيدات اللغوية لهاته الممارسات الاجتماعية[5].

إن العلامة اللغوية بهذا الاعتبار تتعدى كونها وحدة معجمية مستقلة لا غير، إلى كونها وحدة ثقافية تختزن بداخلها ثقافة المجتمع الذي أنتجها، وتتحدد انطلاقا منها. ولأن العقد قيْد للمتعاقدين، فإن هذه المعرفة الاجتماعية باللغة، أو هذه المعرفة الاجتماعية اللغوية، تصبح كذلك قيدا يقيد ليس عملية تأويل الخطاب فحسب، ولكن إنتاجه أيضا.

---

(1) المرجع نفسه، ص، 26.

(2) المرجع نفسه، ص، 57.

(3) المرجع نفسه، ص، 57.

(4) المرجع نفسه، ص، 57.

(5) المرجع نفسه، ص، 50.

إضافة لهذا القيد الذي تصبح في العلامة سجلا ثقافيا يستجمع داخله الممارسة الاجتماعية والثقافية للمجتمع منتِج هذه العلامة، سجلا يعقل التأويل، ويحدد مساحته، ويحكم حركته، هناك قيود أخرى ينبغي للتأويل أن ينضبط لها، ويتقيد بحدودها إذا أراد أن يحقق لنفسه الشرعية المطلوبة باعتباره تأويلا وليس شيئا آخر، لأن التقيد بها ضمان لهذه الشرعية المبتغاة.

ومن أولى الضمانات التي يمتلكها القارئ أو المؤلف عن صحة التأويل وشرعيته هو العودة إلى النص باعتباره الوسيلة الوحيدة المعقولة لقول أي شيء عن معنى ودلالة[1] هذه العلامة أو تلك، أو هذا المقطع من العلامات أو ذاك الموجود بهذا النص.

وإذا كان في أصل كل إنتاج لغوي ذاتٌ خاصة لها مقصد، لها رغبة لها..."[2] باختصار لها "مشروع للقول"[3]، وكان النص هو التجسيد المادي الوحيد لهذا المشروع الذي يحمله المؤلف إلى قارئه، فإنه من الطبيعي أن يكون هذا النص، هو نقطة التقاء سيرورة الإنتاج بسيرورة التأويل، ومركز التقاء المؤلف بقارئه من أجل إحداث التعاون المطلوب لإنجاح فعل التأويل، ومن ثم وصول مشروع القول إلى غايته.

غير أن هذا التعاون لن يكون مثمرا ولا منسجما مع ما أراده صاحب مشروع القول من قوله إذا غاب شرط انسجام النص وتماسكه، ذلك أن هذا هو الشيء الوحيد القابل للاختبار، والذي بالاعتماد عليه فقط، يُمنَح للتأويلات

(1) L' interprétation fondement du langage et condition de toute signification p, 28.

(2) المرجع نفسه، ص، 94.

(3) المرجع نفسه، ص، 94.

صفة الشرعية أو عدمها لأن أي تأويل لأي جزء معين من النص لن يكون مقبولا إلا حين تؤكده جزئيات النص الأخرى، أو على الأقل لا تشكك فيه[1].
هذا هو المقصود بانسجام النص الذي ليس له من مفهوم آخر غيره- كما يؤكد "إيكو"- إن هذا المفهوم "الـ قديم جدا"[2] والذي يرجعه هذا الناقد السيميائي إلى "أغسطين" Augustin هو إذن "الرقيب على مسارات القارئ"[3] التي "لا يمكن التحكم في مصيرها"[4] من دون اعتباره. باختصار إن انسجام النص هو المعيار الذي باعتماده يتحقق التأويل الصحيح والمقبول ويعرف؛ وبإهماله، أو عدم اعتباره فلا "قيمة لأي تأويل"[5].

إن النص بوصف كلاً منسجما هو التجسيد الفعلي لمقصد النص وحتى يتحقق هذا الانسجام وبالتالي تُستخلص مقصدية النص التي تتطابق مع حدود التأويل، "مما يعني التطابق مع حقوق المؤلف"[6] ينبغي على التأويل أن يراعي لسان هذا النص بكل ما يمثله اللسان من قواعد نحوية وقوانين ثقافية.

بالتأكيد إنه ليس من الصعب الادعاء أن هاته القيود التي حكمت التأويل في السميائيات التأويلية هي نفسها القيود التي حكمت التأويل عند الأصوليين، هذه القيود التي جمعتها مسلماتهم الثلاث: مسلمة لسان العرب، ومسلمة المقاصد، ومسلمة انسجام النص ووحدته.

---

(1) Les limites de l' interprétation, p, 40.

(2) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 79.

(3) المرجع نفسه، ص، 79.

(4) المرجع نفسه، ص، 79.

(5) المرجع نفسه، ص، 79.

(6) Les limites de l' interprétation, p ,17.

وليس غريبا أن ترتبط مسلمات القراءة عند الأصوليين بقيود التأويل وحدوده، لسبب بسيط يتمثل في كون هذه المسلمات التي أريد لها أن تشمل التأويل الأصولي كله بظلالها بوصفها خصائص للنص القرآني، ومساطر لتحليله، ومسالك لتأويله أريد لها، في الوقت نفسه، أن تكون قيودا لهذا التأويل. إنها مسلمات بنيت أصلا من أجل القيام بعمل مزدوج، يستهدف الأول بناء نظرية لأدوات التحليل والفهم والقراءة، ويطمح الثاني، في الآن نفسه، رسم حدود هذه القراءة. كل ذلك في أفق إمكان بيان شرعية القراءة والبرهنة إما على صحتها أو عدم اعتبارها.

إنها إذن مسلمات قراءة أريد لها منذ بزوغها أن تكون متميزة عن غيرها من القراءات، قراءة أريد لها أن تكون قراءة شرعية "راسخة"، في مقابل قراءة "زائغة" غير شرعية. قراءة شرعية يقوم بها "الراسخون في العلم (...) الثابتو الأقدام في علم الشريعة"[1] الذين حصّلوا "الرسوخ في كلام العرب والعلم بمقاصدها"[2]، وحصلوا "العلم بقواعد الأصول التي من جهتها تستنبط الأحكام"[3]، إضافة إلى كون الواحد منهم- وهو يمارس القراءة- قد جعل "الهداية والحق أول مطالبه وأخر هواه- إن كان- فجعله بالتبع"[4]، وهؤلاء القراء يمشون نتيجة لذلك "على طريق الصواب"[5]؛ وقراءة غير شرعية يجسدها الماشون "على طريق الخطأ"[6] إما بسبب عدم تحصيلهم الأمرين السابقين الذين حصلهما الراسخون،

(1) الاعتصام، 1/ 282.

(2) المصدر نفسه، 1/ 281.

(3) المصدر نفسه، 1/ 281.

(4) المصدر نفسه، 1/ 177.

(5) المصدر نفسه، 1/ 282.

(6) المصدر نفسه، 1/ 281.

أو بسبب بسب أخذ النص مأخذ الهوى والشهوة[1] أو بسبب كل ذلك مجتمعا إن للراسخين طريقا يسلكونها في اتباع الحق[2]، إذن، وللزائغين طريقا غير طريقهم[3]. طريقان اثنان لا ثالث لهما، مختلفان من حيث المنطلق والإمكانات والحوافز والغايات، وبالتالي من حيث النتائج. الطريق الأولى طريق القارئ الذي حصل أدوات القراءة وشروطها، وقدم الحق- الذي ليس هنا سوى ما يشير إليه النص- عن الهوى، والطريق الثانية طريق القارئ الجاهل بأدوات القراءة وشروطها أو القارئ الذي جعل الهوى أول مطالبه، وأخذ الأدلة [المقصود هنا نص الوحي] بالتبع[4]، فانقادت القراءة لهواه، وتبعته فيما أراد، لأنه كلما تغلب الهوى أمكن انقياد الألفاظ إلى ما أراد منها[5] صاحب القراءة.

أما القراءة الأولى فقد بينها، كما يقول الشاطبي، أهل الأصول وبسطوا القول فيها[6]، غير أنهم لم يفعلوا الأمر نفسه بالنسبة للقراءة الثانية، إذ لم يبسطوا القول في طريق الزائغين[7].

ولا شك أن الأصوليين، وهم يحددون معايير القراءة التأويل والقراءة الشرعية، كانوا مدركين أن ذلك يبين، بناء على المخالفة، التأويل الرديء والزائغ، غير أن الشاطبي يميل ربما إلى أن أحسن طريقة لإظهار التأويل الجيد هي الوقوف على الأساس الذي يقوم عليه التأويل الرديء. ومن ثم فقد اهتم كثيرا

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 177.

(2) المصدر نفسه، 1/ 285.

(3) المصدر نفسه، 1/ 285.

(4) الاعتصام، 1/ 177.

(5) المصدر نفسه، 1/ 177.

(6) المصدر نفسه، 1/ 285.

(7) المصدر نفسه، 1/ 285.

بتحديد الأساس الذي قامت عليه التأويلات غير المعتبرة، في مصنفه الموافقات، وكأنه لم يكفه ذلك فخصص الاعتصام كله لهذا الهدف، فأبدأ وأعاد في بيان التأويلات الفاسدة، والجهة التي منها حصل لها الفساد.

وكانت أهم جهة يأتي منها فساد التأويل وقف عليها الشاطبي ما يتعلق بلسان الخطاب، اللسان كما أسسه الشافعي واكمل بناءه أبو إسحاق[1]، بوصف هذا اللسان الضامن الوحيد لتحقق انسجام النص، ومن ثم إدراك مقاصد النص/ مقاصد الشرع.

اللسان/ المعهود قيدا تأويليا

إن مقاصد الشارع التي يجسدها نص الوحي المنسجم والموحد، ليس لها من سبيل موصل إليها غير لسان العرب، إذ أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع[2]. ولسان العرب بوصفه المسلمة التي لا يستقيم من دونها انسجام النص، مكان انبثاق مقاصد صاحبه، وشرطه الضروري، يصبح قيدا تأويليا في المستوى الذي يعبر فيه عن المشترك الذي يسري بين المتخاطبين. هذا المشترك الذي لا يجوز- بحسب الشاطبي- تجاوزه حين تأويل الخطاب إذ لا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب[3].

إن لسان العرب بوصفه جماع شخصية الممارسة اللغوية العربية، معجما ودلالة وتداولا، تصبح فيه العلامة وحدة ثقافية محملة بتاريخ هذا الإنسان

---

(1) ينظر الفصل الأول من الباب الأول.

(2) الموافقات،4/ 240.

(3) المصدر نفسه ، 2/ 64.

العربي في جدله مع محيطه الاجتماعي والثقافي والعلمي. وخلاصة هذا التفاعل بين الإنسان العربي ولغته هو ما يسعه لسان العرب، وهو ما لا ينبغي للقارئ أن يتجاوزه، أو يحمله ما لا يستطيعه مما ليس من كيانه.

إن هذا المبدأ التأويلي المقيَّد درسه الأصوليون ضمن هذه المسلمة تحت مبدأ اشتهر به الشاطبي هو أمية الشريعة المساوي عنده لمفهوم معهود العرب.

معهود العرب/ معهود الأميين/ الموسوعة

إن هذا المفهوم المقيد للتأويل، ولاندراجه ضمن مسلمة (مسلمة اللسان) له صفة التحكم في المسلمتين الأخريين (مسلمة المقاصد، ومسلمة الانسجام)، فإنه يعتبر المفهوم الحاسم للتأويل، والراسم لحدود المساحة الممكنة لحركته، والفاصل بين قراءة أصولية راسخة ومقبولة، وقراءة زائغة غير أصولية، بين قراءة يحكمها منطق محدد ومرسوم، يستمد شرعيته من مسلماته النابعة من النص المدروس ذاته، منطق لغوي يعتمد الدلائل والحجج من أجل الوصول إلى المعنى المراد، والبرهة عليه، وبين قراءة يحكمها الهوى، وتسيِّرها العصبية، ويغيب فيها المنطق اللغوي المنضبط لما أراده النص وأفصح عنه[1] من خلال المسلمات التي رسمها إطارا عاما لتأويله.

وعلى الرغم من معالجتنا السابقة لهذا المفهوم ضمن مسلمة اللسان[2]، فإننا نجد أنفسنا مرغمين على العودة إليه في هذا المكان من البحث، وذلك من أجل تعميق النظر فيه، وإبراز أهميته بوصفه أداة سميائية تأويلية، ومعيارا

---

[1] لقد وصلنا في الباب الأول إلى أن مسلمات النص قد أشار إليها - بحسب الأصوليين - النص ذاته، فهو إذن بهذا الاعتبار يشير إلى طريق قراءته من خلال المسلمات التي رسمها لتأويله.

[2] في الفصل الأول من الباب الأول.

لاختبار التأويلات الشرعية من غيرها، له من وشائج القربى مع المنجز المعاصر ما لا يخفى على المتأمل المقارن الذي لا يمكنه إلا أن يقتنع بقدرة العقول الكبيرة والأفكار العميقة على التلاقي على الرغم من تباعد الأمكنة والأزمنة، واختلاف الخلفيات العقدية والابستمولوجية؛ وأيضا، وفي الوقت نفسه، من أجل بيان حدوده، ومدى ملاءمة هذا المفهوم لنص الوحي أو عدم ملاءمته.

إن من بين ما كنا توصلنا إليه بخصوص هذا المفهوم في الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث، أن معهود العرب الأميين يجسد المشترك الساري بين المتخاطبين، والمعهود الذي ألفته الجماعة اللغوية، لأنه سجلها الثقافي وديوانها العلمي والحضاري الذي تعبر عنه مفرداتها اللغوية. إنه جماع المعرفة التي يتقاسمها أفراد هذه الجماعة والتي تعطي للعلامة اللغوية بعدها الاجتماعي التداولي الذي يجعل منها وحدة ثقافية، وليس مجرد وحدة لسانية محضة لا تتجاوز البعد المعجمي الصرف.

إن معهود العرب، ولأنه بهذه الخصائص، ولأنه مكوّن من مكونات اللسان بالمفهوم الأصولي، به يتحدد وإليه يضيف البعد الاجتماعي، يقترب اقترابا شديدا من مفهوم الموسوعة الذي أسسه الناقد السميائي أمبرطوا إيكو لضبط عملية التأويل،وتقييدها حتى لا تخرج عن كونها تأويلا interprétation إلى كونها استخداما utilisation إنه المفهوم الذي يسيّج التأويل ويحميه ضد كل من يحاول أن يتسلط على النص استجابة لرغباته، أو نزواته أو لذّاته. ولعل ما يقرب بينهما إضافة لتصورهما المتقارب للسان، حيث اللسان يتجاوز البعد اللسني المحض إلى الأبعاد الأخرى للغة، إضافة لذلك رغبة كل منهما: التصور الأصولي ممثلا بالشاطبي، والتصور السيميائي في شخص أحد أكبر رواده الناقد أمبرطو إيكو في الوقوف في وجه التأويلات الخارجة عن النص.

يرى إيكو أن المؤلف يفترض، وهو يبني نصه، أن يؤوّل بناء على قدرات القراء اللسانية آخذا في الاعتبار اللسان بوصفه تراثا اجتماعيا[1]، ويقصد إيكو بـ تراث ليس لغة معينة بوصفها مجموعة من القواعد النحوية، لكن علاوة على ذلك كل الموسوعة التي بنيت من خلال ممارسة هذه اللغة[2]، وفي المقابل ينبغي على فعل القراءة بالطبع أن يأخذ بعين الاعتبار هذه العناصر في مجموعها وإن كان من غير المحتمل أن قارئا واحدا يمكنه أن يتحكم فيها كلها[3] فإذا كنت أريد أن أؤول نصا فينبغي علي باختصار، كما يؤكد أمبرطو أيكو، أن أحترم رصيده الثقافي واللسني[4]. إن احترام هذا الرصيد لا يمكن أن يتحقق إلا باعتماد الموسوعة l'encyclopédie أداة في الفهم، ونموذجا في التحليل.

وليس نموذج الموسوعة غير النموذج المقابل لنموذج المعجم. ولا يتعلق هذا التميز، بطبيعة الحال، بالمعاجم والموسوعات الحقيقة باعتبارها مصنفات تحمل هذين الاسمين، أي معاجم وموسوعات من لحم ودم[5]، ولكن الأمر يتعلق بالنموذجين المجردين اللذين يستهدفان وصف شكل وعينا السميائي[6].

---

(1) Les limites de l 'interprétation, p, 133.

(2) المرجع نفسه، ص، 133.

(3) المرجع نفسه، ص، 133.

ومن اللافت حقا أن نجد الشافعي وهو يتحدث عن مفهومه للسان العرب يشير إلى استحالة استجماع القارئ لجمع اللسان، موضحا إمكان تحصيل الجماعة في كليتها له، مقارنا في ذلك بينه وبين الحديث النبوي الذي لا يمكن لشخص واحد أن يجمع كل أطراف الحديث، وإمكان ذلك للأمة، فليراجع هذا الأمر في الفصل الأول من الباب الأول.

(4) Les limites de l' interprétation, p, 133.

(5) Le signe, p, 144.

(6) المرجع نفسه، ص، 144.

وإذا كـان الهـدف المثالـي الذي يستهدفه نموذج المعجم هو وصف المعرفة "بألفاظ لـسانية محـضة"[1]، فـإن "الموسـوعة تـسعى إلى الأخـذ بعين الاعتبار أيضا معرفتنا للعالم"[2] حيث ينبغي ضرورة تجاوز هذه اللسانيات المحضة.

إن الموسـوعة بوصـفها مسلمة سميائية[3] وفرضية ابستمولوجية[4] "تجسد "المجمـوعة المـسجلة مـن كـل الـتأويلات المدركـة موضـوعيا بوصـفها مكتـبة المكتـبات"[5]، أو بتعـبير آخـر، إنهـا تمثل المعارف "التي تختزنها الثقافة داخل إرث المعارف الجماعية"[6].

إن الموسـوعة إذن، هـي تلـك المعـارف الجماعـية الـتي تسري بين أفراد مجتمع أو جماعـة مـا، والـتي ليس من الضروري، ولا هو من الممكن أن يتحكم فـيها فـرد واحد، مهما اتسعت معرفته، بل هي من سمات المجموعة أو الجماعة باعتـبارها كـذلك. إنهـا المعرفة الجماعية والمشتركة والموزعة بين إفراد مجتمع أو جماعـة مـا، والتي يمتلكها المجتمع في كليته ولا يحيط بها فرد واحد من أفرادها في كليتها.

إن هـذه المعـرفة المـسماة "موسـوعة عـند إيكـو" والمـسماة "معهـوداً" عـند الـشاطبي هي الفارق الفاصل بين تأويل صحيح ومعتبر، وبين تأويل غير معتبر، ومن ثم فهو لا يمكن أن يسمى تأويلا، وإن سمي كذلك فهو تأويل فاسد، وإلا فهـو مجـرد "لعـب" لـيس إلا، كما أكد ذلك الأصوليون، وهو مجرد استخدام كما سماه امبرطو إيكو تمييزا له عن التأويل.

---

(1) Le signe, p, 144.

(2) المرجع نفسه، ص 144.

(3) Sémiologie et philosophie du langage, 110.

(4) Le signe, p, 148.

(5) Sémiologie et philosophie du langage, 110.

(6) Le signe, p, 148.

التأويل والاستخدام

على الرغم من كثرة ما تحدث الناقد الإيطالي إيكو عن التأويل والاستخدام في كتابه "القارئ في الحكاية" (Lector in fabula)، فإن أهم نص يبدو لنا الأكثر قدرة على التمييز بين هذين المفهومين هذا النص الذي نجده في كتابه "حدود التأويل" الصادر بعد الكتاب الأول، يقول إيكو في هذا النص:

"بالتأكيد يمكنني أن أستخدم نصا لغايات ساخرة، من أجل إظهار كيف يمكن لنص ما أن يقرأ بإحالته على سياقات ثقافية مختلفة، أو أيضا من أجل هدف شخصي (أقرأ نصا مثلا لأستمد منه قوة خلاقة، ومن أجل تغذية هذياني). لكن إذا كنت أريد تأويل نص فينبغي أن أحترم رصيده الثقافي واللسني".

يتضح من خلال هذه القولة أن التأويل ممارسة تحترم رصيد النص، ليس الرصيد اللسني المحض فحسب، ولكن أيضا رصيده الثقافي. وذلك ما دعاه إيكو بالموسوعة، بينما الاستخدام هو ممارسة لا تحترم هذا الرصيد بل لا تعبأ به، لان مقصدها ليس هو استظهار معنى النص المحدد والمحدود، في الوقت نفسه، بانسجامه ووحدته، ولكن هدفها أن ينصاع النص لإرادة القارئ وغاياته حتى لو كان ذلك بممارسة العنف عليه. سواء كانت تلك الغايات لَعِبِيَّة "ساخرة"، أو مقاصد شخصية يريد القارئ من خلالها تقوية قدراته الذاتية على الخلق والإبداع، والتي قد تصبح هذيانا، أو كانت، أو كانت شيئا آخر تماما.

إن هذه المقاصد التي يتغياها المستخدم للنص تخالف طريق المؤول الذي عليه أن يخدم النص لا أن يستخدمه. وإن خدمة النص أو تأويله التأويل المعتبر، بحسب الشاطبي، ينبغي عليها، لكي تكون كذلك، أن لا تخرج عن طريق كلام العرب ومعتادهم في الخطاب. ينبغي على القراءة لكي تكون خدمة للنص لا

استخداما له أن تحترم موسوعتهم- إن شئنا استخدام اصطلاح إيكو- وأن تتجنب اتباع الهوى[1]، بكل ما يمثله الهوى من تُشَتّة[2] ورضوخ للأغراض[3] الذاتية والأهواء الشخصية، وإلا كانت مجرد وهم وتخييل[4] لا علاقة له بالحقيقة، بل وخبط في عماية[5]. لأن صاحب القراءة فقد النظر فلم يستطع إبصار الطريق التي عليه أن يأخذها من أجل تحقيق التأويل المعتبر. أو أنه أبصرها، لكنه تعامى عنها فحدث منه الإغراب باستجلاب غير المعهود[6]، وكان منه الادعاء والجعجعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون[7] أهل الأصول البانون لمسالك التأويل الصحيح ومساطره، المسيجون لأطرافه وحدوده، ذاهبا هذا المستخدِم إلى التبجح أن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص[8]، وأنه منهم. ولأنهم خواص فهم لا يتقيدون في إخراجهم كتاب الله عن ظاهره إلى باطن يرونه أنه هو المقصود وراء هذا الظاهر[9] لا بعقل ولا نظر[10]، لأن ذلك خارج عن حدودهما، متجاوز لطاقتهما.

إن هذا النوع من التأويل غير المعتبر بتعبير الشاطبي، (الاستخدام باصطلاح إيكو) الذي لا يعتمد مسلكا منضبطا بضوابط محددة، ولا يحكمه عقل

(1) الموافقات، 4/ 121.
(2) المصدر نفسه، 4/ 121.
(3) المصدر نفسه، 4/ 121.
(4) المصدر نفسه، 1/ 60.
(5) الموافقات 4/ 121.
(6) المصدر نفسه، 1/ 60.
(7) المصدر نفسه، 1/ 60.
(8) المصدر نفسه، 1/ 60.
(9) المصدر نفسه، 1/ 60.
(10) المصدر نفسه، 1/ 60.

ولا نظر[1] بل الهوى والشهوة[2]، والذي يجسده في صورته الأقصى الاتجاه الباطني يمثل النموذج الأوضح والصارخ للخروج عن معهود العرب معيار التأويل السليم. ومن الأمثلة التي يضربها الشاطبي لتوضيح هذا النوع من التأويل، قراءة الاتجاه الباطني لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾ [النساء/ 43].

ويتخذ أبو إسحاق من أجل ذلك الخطة التالية: يبدأ أولا بتقرير تأويل المفسرين، ثم يتبعه ببيان تأويل الباطنية، وينهي ذلك كله ببيان موقفه من هذه الممارسة التأويلية للباطنية مشيرا إلى المعيار الذي اعتمده في حكمه.

تأويل المفسرين:

وقد رأوا أن المراد بالسكر [في الآية] ما هو[3] الحقيقة أو سكر النوم، وهو مجاز فيه مستعمل، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته[4].

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 60.

(2) الاعتصام، 1/ 177.

(3) هكذا النص في النسختين نسخة الشيخ عبد الله دراز، ونسخة مشهور بن حسن آل سلمان، ولعل الصحيح هو: منها، ويكون الضمير الغائب عائدا على الآية، فتكون الجملة أن المراد بالسكر منها هو الحقيقة ... وبذلك تكون مناسبة للجملة المعطوفة عليها الذي قال فيها: وأن الجنابة والغسل منها.

(4) الموافقات، 3/ 39، نسخة دراز، 3/ 250 نسخة مشهور بن حسن آل سلمان.

تأويل الباطنية:

رأت هذه الطائفة أن:

- السكر (في الآية): "هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التوبة"[1].
- الجنابة: "هي مبادرة الداعي بإفشاء سر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق"[2]، أو أن "المراد، بها التضمخ بدنس الذنوب"[3].
- الاغتسال: "هو التوبة"[4] أو معناه "تجديد العهد على من"[5] بادر بإفشاء سر قبل أن ينال رتبة الاستحقاق.

حُكم الشاطبي وبيان المعيار

يقرر الشاطبي بعد أن أورد هذه التأويلات أن "كل ذلك غير معتبر"[6]، مبينا معياره لرفض هذا النوع من التأويلات الذي ليس بطبيعة الحال غير معيار معهود العرب الأميين، يقول "فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله، وأول **قاطع فيه**"[7] أي في كونها تأويلات غير معتبرة "**أن القرآن أنزل عربيا وبلسان العرب وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم، وهذا الاستعمال خارج عنه**"[8].

---

(1) الموافقات، 3/ 39-40.
(2) الاعتصام، 1/ 322.
(3) الموافقات، 3/ 40.
(4) المصدر نفسه، 3/ 40.
(5) الاعتصام، 1/ 322.
(6) الموافقات، 3/ 40.
(7) المصدر نفسه، 3/ 40.
(8) الموافقات، 3/ 40.

إن النموذج الباطني في التأويل ليس النموذج الأوحد الذي خرج عن معهود العرب فخرج عن كونه- بحسب الشاطبي- تأويلا معتبرا، وإن كان النموذج الصارخ الذي يتضح فيه الأمر جليا، والنموذج الأكثر شهرة والأكثر خطورة أيضا.

إن رفض الشاطبي لهذا النوع من التأويل رفض لممارسة لا تحترم معهود النص، ولا تقف عند رصيده الثقافي واللسني. ومن ثم فهي، كما يرى الشاطبي، تأويلات لا تعقل"[1]، لأنها تفتقد المعيار المنضبط الذي تعتمد عليه في عملية التأويل مما يصبح معه التأويل، ولا سيما عند الباطنية تداعيات للمعاني وارتباطات إحالية لا يحكمها حاكم، ولا يضبطها ضابط حيث تصبح العلامة اللغوية متحررة تحررا كاملا لأن تترجِم/ تؤوِّل كل علامة أخرى؛ فالجنابة مباشرة الداعي[2] .. والغسل هو التوبة[3] .. والصيام هو الإمساك عن كشف السر[4].. والتيمم هو الأخذ من المأذون إلى أن يسعد بمشاهدة الداعي والإمام[5] إلخ.

إن هذا النوع من التأويل القريب جدا من التأويل الهرمسي[6] الذي ساد في القرن الثاني الميلادي، حيث كل كلمة هي في الأصل رمز يقول شيئا غير ما

---

(1) الاعتصام، 1/ 321.

(2) المصدر نفسه، 1/ 322.

(3) الموافقات، 3/ 40.

(4) الاعتصام، 1/ 322.

(5) المصدر نفسه، 1/ 322.

(6) نسبة إلى هرمس وهو إله عند الإغريق تجمعت فيه كل المتناقضات فهو كما يقول عنه إيكو كائن متقلب وغامض، فقد كان أبا لكل الفنون، وربا لكل اللصوص، ولقد كان شيخا وشابا في ذات الوقت" التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص 29.

يبدو عليه في الظاهر"[1]، وكل كلمة تشتمل على إرسالية لا يستطيع الفرد وحده أن يكشف عنها"[2] مما يضطره إلى "البحث عن تجليات ذلك فيما هو أبعد من الكلام الإنساني"[3]، أي إلى الكشف الذي "قد تأتي به القوة الإلهية ذاتها عن طريق الرؤية أو الحلم أو الوحي"[4]. إنها إذن "معرفة سرية عميقة"[5]، وبناء على ذلك، فإن "الحقيقة ستكون هي ما لم يقل، أو هي ما قيل بطريقة غامضة، ويجب أن تفهم في ما هو أبعد من النص"[6].

إن ذلك السر العميق الذي يتميز به هذا النوع من المعرفة لا يفهمه، عند الباطنية المسلمين الذين يرفض الإمام الشاطبي تأويلهم/ استخدامهم، إلا "الإمام المعصوم"[7]، ومنه فقط يتعلمه المريدون.

إن الجوهر المميز لهذا النوع من "التأويل/ الاستخدام، هو أنه "تأويل" ليس له من تخوم، ولا يتوقف عند حد "تأويل" تتحدد فيه العلامة "انطلاقا من تشابهها مع عنصر آخر (...) حتى لو كان هذا التشابه جزئيا"[8] فتصبح فيه الجنابة مثلا- كما عند الباطنية الإسلامية- مبادرة إلى إفشاء السر، ويصبح الغسل تجديدا للمعاهدة، التي انتقضت بالإفشاء، ويغدو الصيام تبعا لذلك هو الإمساك عن كشف السر[9]. إن هذا النوع من التأويل الذي يقوم على الإحالات المتتالية

---

(1) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 30.

(2) المرجع نفسه، ص،30.

(3) المرجع نفسه، ص، 31.

(4) المرجع نفسه، ص، 31.

(5) المرجع نفسه، ص، 31.

(6) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 31.

(7) الاعتصام، الشاطبي، 1/ 254.

(8) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 33.

(9) الاعتصام، 1/ 221.

والمبنية على التشابه والتناظر يحول مسرح العالم كله إلى ظاهرة لسانية، ويحرم اللسان في الآن نفسه من أية سلطة إبلاغية[1].

إن هذه السلطة الإبلاغية المبنية على المواضعات اللسنية والثقافية، والمفقودة في هذا النوع من التأويل/ الاستخدام، هي ما استوقفت الشاطبي، لأن انتهاك هذه السلطة انتهاك لحرمة التخاطب، وتدمير للخيط الرابط بين المتخاطبين، ومن ثم زعزعة الثقة في الخطاب ذاته، بل هدم هذه الثقة نهائيا. تلك هي الأطروحة التي جهد الشاطبي لإبرازها، وقدم الكثير من الحجج لتأكيدها. ويتضح ذلك جليا من خلال هذا النموذج الحواري الجدلي الذي يفترضه الإمام أبو إسحاق مع أصحاب هذا النوع من التأويل.

يحاول الشاطبي في هذا الحوار المفترض أن يزيل القناع عن أهم مسلمة من مسلمات هذا النوع من التأويل، محاولا الوصول بها إلى نهاياتها القصوى. إن هذه المسلمة هي القول بأن: "**ظاهر القرآن رموز إلى بواطن فهمها الإمام المعصوم ولم يفهمها الناس فتعلمناها منه**"[2].

على غير المنتظر ينطلق الشاطبي إلى نقاش هذه المسلمة من نهايتها، وليس من بدايتها، أي من هذا التعلم الذي تفترض هذه المسلمة أن يتلقاه المريدون عن الإمام المعصوم، وليس من هذا العلم الذي يبلغه هذا الإمام. وذلك من خلال منهج في المناظرة يقصد إبطال البداية اعتمادا على نتائج النهاية.

(1) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 35.

(2) الاعتصام، 1/ 251.

يقـرر الـشاطبي بدايـة أن الـتعلم والتلقـي عـن الإمـام المعصوم يقتضي ضـرورة "الاسـتناد علـى الـسماع بـالأذن"[1]، والـسماع يقتضي حتمية التواصل باللغـة. غـير أن اللغـة الـتي بلـغ بهـا الإمـام مـا فهمه، لا بد متعرضة لنفس ما تعرضـت لـه لغـة الـنص الذي فهم منه ما فهم. إذ لعل لفظ الإمام، وهو يقوم بالتبليغ إليك- أيها المريد المتلقي- يكون هو أيضا، كما كان نص الوحي الإلهي، "ظاهرا له باطن لم تفهمه، ولم يطلعك عليه"[2]. وهذا الافتراض قائم يفرض نفسه بقـوة، لأن لغـة الوحـي الإلهـي لا تخـرج عـن مقتضيات اللغة التي سيتكلم بها "الإمام المعصوم"، ولا لغة هذا قادرة على ذلك. وإذا كان الأمر كذلك فإن الشك سـيحيط حـتما- أيهـا القائل برمزية لغة الوحي- بما ادعيتَ على لسان "الإمام"، ولـن يُوثـق بما فهمتَ من ظاهر لفظه[3]، لأنه إن جاز ادعاؤكم أن ظاهر الوحي الإلهي "غير مراد وأن تحته رمزا"[4] فما الذي يمنع من جوازه بالنسبة لكلام "الإمام المعـصوم"؟ إنـه- كمـا يـؤكد الشاطبي- إن "جاز عندكم بالنسبة للنبي- صلى الله علـيه وسـلم- لمصلحة جاز بالنسبة لمعصومكم"[5] أيضا "أن يُظهر لكم خلاف ما يضمر لمصلحة وسر له فيه"[6].

إن عـدم احـترام النص بعدم اعتبار رصيده اللسني والثقافي والركون إلى حـرية القـارئ المطلقـة، سـواء كـان إمامـا معصوما- كما هو الأمر في النموذج الباطني في التراث الإسلامي- أو قارئا تفكيكيا معاصرا إلى الحد الذي تصبح فيه

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 251.

(2) المصدر نفسه، 1/ 251.

(3) المصدر نفسه، ص، 1/ 251.

(4) المصدر نفسه، ص، 1/ 251.

(5) الاعتصام، 1/ 251.

(6) المصدر نفسه، 1/ 251.

كـل الـتأويلات الممكـنة مسموحا بها، لا يؤدي إلى التشكيك في هذه التأويلات الـناتجة عن هذا النوع من الممارسة، ولكن إلى التشكيك في طبيعة الدلالة ذاتها، لأن ذلـك يفقـد الدلالـة المحددة بوصفها كلية كل خصوصية"[1]. ويجعلها بالتالي مفـرغة مـن أي محتوى يمكن أن يكون أساسا يُعتمد عليه، مما يسهل من إمكانية خلخلة انسجام النص، ومن ثم الإجهاز على حقوقه لحساب حقوق القارئ.

هكـذا إذن يـبدو مفهـوم المعهود المفهوم الأكثر أهمية في مراقبة التأويل ورسـم حـدوده الممكـنة بوصـفه الـشرط الضروري لقيام انسجام النص المعيار الوحيد الممكن لاختبار الإمكانات التأويلية. إنه الحد الفاصل بين قراءتين: قراءة جـيدة (إيكـو) ومعتـبرة (الـشاطبي) وبين قراءة غير معتبرة هي استخدام وليس تـأويلا. فعـند تخـوم هـذا المفهـوم ينتهي التأويل ليبدأ الاستخدام، وعند عتباته ينتهـي مجـال تعـاون المؤلـف والـذات القارئـة لتـبدأ دكـتاتورية الذات الواحدة والوحـيدة، في نـشر تـسلطها علـى المقروء، ضدا على إرادة هذا المقروء، وضدا علـى مـا يـود الكاتـب التدلـيل علـيه"[2]. إن المعهـود/ الموسـوعة هو إذن بهذا الاعتبار البؤرة التي تتلاقى فيها كل التأويلات الممكنة من أجل التصفية النهائية.

غـير أن هذا المفهوم وعلى الرغم من هذه الأهمية التي حازها، فإنه، مع ذلك، لم ينج من النقد والاعتراض. ذلك أنه، في الوقت الذي يصبح فيه معهود الشاطبي وموسوعة أمبرطو إيكو، بمثابة "الذاكرة الجماعية"[3] التي يجد فيها القارئ مُخـزَّنا كـل ما يتعلق بالمعرفة "السارية ضمن سياق سوسيو ثقافي معين"[4] يُخشى

---

(1) Pour une pragmatique de la signification, p, 38.

(2) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص،43.

(3) Théories de la réception, ,in méthodes du texte, p, 334.

(4) المرجع نفسه، ص، 334.

أن يتحول هـذا المفهـوم إلى مجـرد "بـنك للمعطـيات"[1] أو مجـرد "معجم"[2] يحصر الـنص، ويقـتل إمكاناتـه الدلالـية، ويشده شدا إلى البيئة التي أنتج فيها، فيمنعه بذلك من التأثير في الواقع، ومن حقه في تأسيس معرفة جديدة.

إن جوهـر الانـتقاد الـذي مس هذا المفهوم المقيد للتأويل سواء بصيغته الأصـولية (أو بالأحـرى الـشاطبية) أو بـصيغته الـسميائية (عـند أمبرطو إيكو) يتمـثل في الخـوف علـى غنـى دلالـة النص وعلى حقه في التجدد بتجدد معرفة القارئ وتفاعله مع المقروء. إن هذا الانتقاد، إن كان يمكن "أمبرطو إيكو" أن يرده بالاعـتماد على ضرورة احترام ما أراد الكاتب قوله من خلال نصه، ودلل عليه بالاعـتماد علـى كلمات النص "التي تشكل ترسانة ثقيلة من المعطيات المادية التي لا يمكـن للقـارئ أن يـتجاهلها"[3] والـتي مـن غير أن يحملها لا تحتمل، فإن هذا الانـتقاد يـصبح أكثـر إلحاحـا وخطـورة حينما يتعلق الأمر بالنص الإلهي حيث المـتكلم بـه يختلف عـن صـاحب النص ذي الطبيعة البشرية المحدودة في الزمان والمكـان. ذلك أن الوحي الإلهي ممتد في الزمان والمكان، جاء لينشر نوره المتصل المتـزايد بتـزايد الـسنين والأعـصار والمكـشف لآفاق النفس وآفاق الكون بفعل تـراكم المعرفة الإنسانية، وجهد الإنسان في النظر في الكتابين: كتاب الله الموحى المـسطور وكـتاب الكـون المنـثور، مـن أجـل الفهـم وإدراك الحقـيقة المتجلـية باسـتمرار. إن الوحـي الإلهـي لم ينـزل أبـدا وفقط "للمجتمع الذي عاصر نزوله لـيكون خطابـا محدودا بالزمن الأول للدعوة، وبالناس الذين عاشوا فيه، بل هو خطاب للإنسان في كل عصر"[4].

---

(1) Pour une pragmatique de la signification, p,52.

(2) المرجع نفسه، ص،52.

(3) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص،22.

(4) الـنص والـتأويل وآفـاق حـركة الاجتهاد، محمد حسين فضل الله، مجلة المنطلق، ع، 117، 1997-1471، ص 18.

إن خاصية التجاوز هاته التي تميز الوحي الإلهي، تصبح مهددة بهذا المفهوم الذي أراده الشاطبي أن يكون مقيدا تأويليا، يقف في وجه المحاولات التي تريد استخدام النص لأهدافها الخاصة، سيما حينما ينتقل هذا المفهوم من كونه معهودا للعرب إلى كونه معهودا للأميين، أي حيث يتزحزح هذا المفهوم من دلالته العامة (كل العرب) إلى دلالة أكثر خصوصية (الأميين العرب). إن تغيير الإضافة في المركب الإضافي "معهود العرب" من "العرب" إلى "الأميين" هو عملية تحيين للتأويل وتبييء له. تحيين يحد من الاتساع الذي يمكن أن تدل عليه لفظة "عرب" في المركب الإضافي "معهود العرب"، اتساع يمكن أن يشمل كل العرب على امتداد الزمن، واتساع المكان الذي يمكن أن يوجد فيه العرب، وتوالد المعرفة التي يمكن أن يحصلوها، مما يصبح النص معه قابلا لكل التأويلات المتجددة بتجدد معرفة العرب وتطورها نتيجة تفاعل هؤلاء بزمانهم ومكانهم حيث وجدوا ومتى استمروا.

إن هذا الأمر الذي يمكن أن يؤدي إليه المركب الإضافي "معهود العرب"، لا يمكن أن يقبل به النسق التأويلي الذي حاول الشاطبي بناءه، فمعهود العرب عنده محصور في الزمان، محدد من حيث الحمولة المعرفية التي يختزنها بداخله، تلك الحمولة المعرفية التي لا يمكن أبدا أن تتجاوز ما عهده العرب الذين نزل فيهم الوحي، ولم يعهد هؤلاء- حسب الشاطبي- إلا ما وصفهم به ربهم من الأمية[1].

---

(1) الموافقات، 2/ 54.

أمية الشريعة ومعهود الأميين

إن معهود الأميين بهذه المواصفات التي أرادها له الشاطبي ليس مفهوما مطابقا لمعهود العرب فحسب، ولكن بديل زمني عنه أيضا، بديل قادر على إيقاف التأويل عند حدود عصر الرسالة. فلا فهم معتبرا إلا فهم الأميين متلقي الرسالة الأوائل، ولا تأويل إلا طبقا لما فهم هؤلاء، ووفق المعطيات الثقافية والمعرفية نفسها التي كانوا يمتلكونها. وأي تأويل خرج عن هذه القاعدة، وتحدى هذا الزمن، زمن الأميين، وتجاوز هذه المعرفة، معرفة الأميين خرج عن الحدود المرسومة للتأويل المعتبر، وفقد شرط القبول فكان مآله الرفض والرد.ذلك أنه لابد- بحسب باني هذا المفهوم- في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم[1].

إن تشبث الشاطبي بهذا المفهوم هو ما جعله يرفض التفسير العلمي، ويعتبره شاذا عن هذه القاعدة، فتفسير قول الله عز وجل: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق/ 6] بعلم الهيئة غير سائغ[2]، لأن ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها[3]، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية[4].

ليس التفسير العلمي في حد ذاته هو المرفوض في حقيقة الأمر من قبل الشاطبي، لأنه لا تخلو أمة من علم، وهذا العلم سيكون مكونا أساسيا من معهود هذه الأمة، ومن هذه الأمم أمة العرب التي كان لها- كما يعترف

---

(1) الموافقات، 2/ 62.

(2) المصدر نفسه، 1/ 37.

(3) المصدر نفسه، 1/ 37.

(4) المصدر نفسه، 2/ 54.

الـشاطبي ذاتـه- أعتـناء بعلـوم ذكرها الناس[1]، وذكر منها الشاطبي، من بين ما ذكـر، علـم النجوم، وعلوم الأنواء وعلـم التاريخ[2]، ولكن المرفوض هو المعرفة الـتي يحملـها هـذا التفـسير التي قد تختلف وتتجاوز معرفة الأمي العربي المتلقي الأول للـنص الإلهـي. ولا يغـير من الأمر شيئا أن تكون هذه المعرفة سابقة من حيث الزمن عن زمن الوحي، إذ هي الأخرى مرفوضة لأنها ليست معرفة أمية تليق بالمتلقين الأوائل للرسالة أي العرب الناشئين في محض الأمية[3]. فلو طُلب مـثلا معنـى الإنـسان فقيل هو الحيوان الناطق المائت[4] لكانت هذه المعرفة التي انجـزت قبل الوحي (إذ لا يخفى مصدرها اليوناني المتقدم من حيث الزمن) غير مقبولة لأن يُفسر بها الوحي، لأن المرسل إليهم هذا الوحي لا يعرفونها وليست مـن معهـودهم ولا هـي مما تختـزنه موسوعتهم. إن المقصود الذي يريد الشاطبي أن يقـرره بتكـراره بأشـكال مختلفة وأمثلة متنوعة أن القرآن يجب الاقتصار- في الاسـتعانة علـى فهمه- على كل ما يضاف علمه إلى العرب **خاصة**[5] وليس مما يضاف لغيرهم مما هو من الأمور التي لا تعرفها العرب ولا يوصَل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني[6].

إن هـذا الـرفض مـن الـشاطبي لقـراءة الـنص بالاعـتماد علـى المعرفة الإنـسانية الـتي لم يكـن لهـا وجـود زمـن وجـود الـنص ليس أمرا شاذا ولا هو بالغريب عن الممارسة التأويلية، ذلك أننا نجد في العصر الحالي من يقف الموقف

(1) المصدر نفسه، 2/ 54.

(2) المصدر نفسه، 2/ 54-55-56.

(3) المصدر نفسه، 1/ 38.

(4) المصدر نفسه، 1/ 39.

(5) الموافقات، 2/ 62.

(6) المصدر نفسه، 1/ 39.

نفسه تقريبا. فهذا الناقد السميائي الكبير "امبرطو إيكو" يلح على ضرورة قيام المؤوِّل "بسلسلة من الفرضيات الخاصة بالمرسِل المحتمل، وخاصة **بالفترة التاريخية التي كتب أثناءها النص**[1]، أي **بالسياق الثقافي للإرسالية**"[2].إن هذا السياق الثقافي- ومن ضمنه العلمي طبعا- ينبغي احترامه حين عملية التأويل إذ "من غير الممكن **استخدام** "هوميروس" كوصف لبنية الذرة لأن المفهوم الحديث للذرة كان بالتأكيد غريبا عن الموسوعة الهوميرية"[3] ومن ثم فإن كل قراءة لهومير بهذا المعنى ستكون قراءة رمزية اختيارا[4]، ومعرضة بالتالي لأن تكون موضع تشكيك. إنها استخدام وليست تأويلا. بالمقابل فإنه بالإمكان "تأويل النظريات الذرِّية لنايل بوهر" NielsBohr بوصفها مجازا عن حرب طروادة، لأنه في العصر الذي كان يكتب فيه "بوهر" كانت مجموعة من المعلومات حول معركة طروادة تنتمي للموسوعة الجماعية"[5]، لكن شريطة أن تتوفر "مؤشرات نصية تسمح بذلك" وإلا كانت هذه القراءة هي أيضا "استخداما لنص بوهر"[6] وليس تأويلا له.

لا شك أنه اتضح إلى أي حد هو التشابه قائم بين ما قام به الشاطبي، وبين ما يؤسسه امبرطو إيكو، فرفض هذا أن يؤول نص قديم (نص هوميروس) بمفاهيم الذرة الحديثة التي لم تكتشف إلا في العصر الحديث هو الموقف نفسه الذي كان الشاطبي قد اتخذه بخصوص تأويل الآية الكريمة: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى

(1) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص،47.

(2) المرجع نفسه، ص،47.

(3) المرجع نفسه، ص، 111.

(4) المرجع نفسه، ص، 111.

(5) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص، 111.

(6) المرجع نفسه، ص، 111.

﴿ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَـٰهَا وَزَيَّنَّـٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق/ 6] المعتمد على معطيات "علم هيئة العالم"[1]. فلقد نقل الشاطبي عن فخر الرازي أن بعض العلماء مر بيهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيأة العالم، فسأل اليهودي عما يقرأ عليه. فقال: أنا أفسر له آية من كتاب الله. فسأله ما هي؟ وهو متعجب[2] فذكر له الآية السابقة وقال "فأنا أبين له كيفية بنائها وتزيينها"[3]. وبينما استحسن ذلك العالم[4] هذا الفعل اعتبره الشاطبي عملا غير سائغ[5] وغير مقبول.

إن هذا التشابه في المواقف بين عمل الناقد السميائي المعاصر امبرطو إيكو وبين الأصولي الكبير أبي إسحاق الشاطبي إن كان يكشف عن الجهد التنظيري الذي قام به الشاطبي ويبين عن أهميته وقيمته المنهجية الكبيرة، فإنه مع ذلك يوقع أبا إسحاق في مأزق منهجي من الصعوبة إيجاد حل ملائم له. ذلك أن الناقد السميائي المعاصر يتعامل مع نص بشري محكوم ببشريته، هذه البشرية التي في الوقت نفسه الذي تسِمُه بالنسبية والتحيز الزماني والمعرفي، لا تقلق كثيرا إن تم تحميل هذا النص البشري ما لا يحتمل لأن ذلك لن تكون له نتائج مؤثرة في الخارج. ومن ثم لا نستغرب كثيرا إن وجدنا السميائي أمبرطو إيكو، في الوقت نفسه، الذي يدافع فيه عن التأويل الجيد، يقبل بضده الذي هو الاستخدام إذ "الدفاع عن التأويل ضد استخدام النص لا يعني أن النصوص لا

---

(1) الموافقات، 1/ 35.

(2) المصدر نفسه، 1/ 35.

(3) المصدر نفسه، 1/ 35.

(4) الموافقات، 1/ 35.

(5) المصدر نفسه، 1/ 37.

يمكن أن تستخدم[1]، لكن شريطة أن يسمى استخداما وليس تأويلا فاستخدام النصوص استخداما حرا ليس له علاقة بتأويلها[2] لأنه من المستحيل- أو على الأقل غير شرعي من وجهة نظر نقدية- تقويل النص ما لم يقل[3]، فالنص من حقه أن يراقب ويختار تأويلاته الخاصة[4]، كما هو من حقه أيضا أن يدفع عنه كل قراءة غير جيدة لا تحترم انسجامه الداخلي ورصيده اللسني والثقافي فيسميها استخداما ولا يعتبرها أبدا خدمة له أي تأويلا. والنص ذاته هو معيار لتأويلاته، وكونه كذلك يستلزم القبول (...) بوجود لغة نقدية فعالة بوصفها لغة واصفة تسمح بمقارنة النص بكل تاريخه وبين التأويل الجديد[5]. والقارئ مرغم على احترام هذا التاريخ إن كان يريد أن يؤول وإلا فليختر طريق الاستخدام وله حينذاك فقط ما يشاء.

إن هذه الخلاصة التي ينتهي إليها النقد السيميائي التأويلي المعاصر على يد أمرطوإيكو بعيد أن يقبل بها الأصولي الذي لا يرى للنص القرآني غير مسلكين اثنين مسلك صائب[6]، ومن ثم مقبول ومطلوب، ومسلك غير صائب فهو مرفوض لا ينبغي القيام به. لأن النص الإلهي ونتيجة لطبيعة أصله المقدس، ونتيجة لمقصده الكلي بوصفه نصا جاء لهداية الناس بإخراجهم من سلطة الهوى إلى سلطة الشرع لا يسمح بأي قراءة له تسير في عكس هذا الاتجاه أو تضاده.

---

(1) Les limites de l' interprétation, 45.

(2) المرجع نفسه، ص، 45.

(3) المرجع نفسه، ص، 130.

(4) المرجع نفسه، ص، 44.

(5) المرجع نفسه، ص، 43.

(6) بطبيعة الحال فإن المسلك الصائب ليس واحدا، بل هو متعدد، وقد رأينا في فصل مستويات النص حين الحديث عن أنواع التأويل كيف أن الأصوليين اختلفوا في بعض التأويلات، وعلى الرغم من ذلك فلم يعتبروها خارجة عما هو مقبول، بل اكتفوا باعتبارها بعيدة.

إن هـذا الاخـتلاف في طبـيعة الـنص موضوع التأويل الذي يجعل أكثر الـناس دفاعـا عـن الـتأويل وحدوده لا يرى اعتراضا على استخدام النصوص ويقـبل أيـضا أن تكـون هـذه النصوص "ملعبا للعب من أجل إثبات إلى أي حد يمكـن للغـة أن تنـتج من سميوز (دلالة) لا نهائية أو منـزاحة"[1]، هو ذاته العلة الـتي مـن أجلها سيرفض، كثير ممن تعرضوا لما قام به الشاطبي، مفهومَه عن أمية الشريعة.

لا شـك أن الـشاطبي كـا ن يـريد أن يمـنع الـنص الإلهي الشطط ويجنبه الاسـتخدام الـذي يجعـل منه نصا قابلا لأن يجد فيه كل من أراد ما أراد، ومتى أراد، وبالطـريقة الـتي أراد، بحـق وبغـير حـق، ولاسيما حين وجد أن كثيرا من الـناس تجـاوزوا في الدعـوى علـى القـرآن الحـد فأضـافوا إلـيه كـل علم يذكر للمـتقدمين أو المتأخـرين، مـن علـوم الطبيعـيات، والتعاليم[2]، والمنطق، وعلم الحـروف، وجمـيع مـا نظـر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها[3]، ولا سيما أيـضا حـين تجاسـر أهـل البدع والضلالة[4]، فأخذوا يستدلون بالكتاب والسنة

---

(1) Les limites de l' interprétation, 46.

(2) أي الرياضـيات مـن الهندسـة وغيرهـا. هكذا شرحها الشيخ عبد الله دراز محقق الموافقات، ولم يحل علـى أي مـصدر. ولم أعثر لها على تعريف غير أني وجدت في أبجد العلوم" للقنوجي أن من بين ما ترجم لليونانيين أو اختصر لهم "كتاب أقليدس وسمي كتاب الأصول وكتاب الأركان" (ابجد العلوم، 2/ 575)، وهو كتاب في الرياضيات والهندسة، وقد ترجم في التراث العربي أو اختصر تحت عنوان "تعاليم" كما "فعله ابن سينا في تعاليم الشفاء"، وهذا الكتاب، كتاب أقليدس، "هو مبدأ العلوم الهندسية بالإطلاق". (أبجـد العلـوم، صديق بن حسن القنوجي، عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978، 2/ 575.

(3) الموافقات، 2/ 60.

(4) المصدر نفسه، 3/ 52.

يحملونها مذاهبهم[1]. كل يريد أن يستخدم النص من أجل أن يجد فيه شيئا يوجد خارج النص، شيئا وا قعيا أكثر من النص ذاته[2]، فاستدلت التناسخية مثلا على صحة ما زعموا بقوله تعالى ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار 8][3]، واستدل أهل العلوم الطبيعية على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن الكريم[4]، وكذلك فعل أهل العدد[5]، وأهل الهندسة، وأهل التعديل النجومي، وأهل المنطق، وأهل خط الرمل، واستدل غيرهم بغير ذلك، وتعلق كثير من فرق الاعتقادات (...) بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا إليه، مما لم يجر له ذكر ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين[6]؟ باختصار لا تجد صاحب علم، ولا لا تجد مبتدعا ممن ينسب إلى الأمة إلا وهو يستشهد[7] على ما عنده وعلى بدعته بدليل شرعي، فينزله على ما وافق عقله وشهوته[8].

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 52.

(2) Les limites de l' interprétation, p, 46.

(3) الموافقات، 3/ 52.

(4) المصدر نفسه، 1/ 37.

(5) استدل أهل العدد بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلِ ٱلْعَآدِّينَ﴾ [المؤمنون/ 113].

وأهل الهندسة بقوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد 17].

وأهل التعديل النجومي بقوله تعالى: ﴿ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ﴾ [الرحمن 5].

وأهل المنطق على ان في نقيض الكلية السالبة جزئية موجبة بقوله تعالى: ﴿إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾؟ [الأنعام 91].

وأهل خط الرمل بقوله تعالى: ﴿أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ﴾ [الأحقاف/ 4].

(6) الموافقات، 3/ 52-53.

(7) الاعتصام، 1/ 177.

(8) المصدر نفسه، 1/ 177.

غير أن هذا الاحتياط أو الخوف على الوحي الإلهي من استخدام المستخدمين وتجرئ أصحاب الأهواء والنزعات أدى بالشاطبي إلى نتائج اعتبرها البعض حجرا على القارئ وتضييقا غير مسوغ لدلالات الوحي، ذلك بعض مما وسم به عمل الشاطبي بخصوص هذا المفهوم.

وقد مس نقاش المعترضين على الشاطبي الذي استهدف نقدهم نقض مفهوم أمية الشريعة عنده المستويات الثلاثة التالية: المستوى التأصلي، ومستوى الممارسة التطبيقية، ومستوى النتائج.

أولا المستوى التأصيلي:

لقد حاول الشاطبي إثبات مفهومه أمية الشريعة بالاعتماد على أدلة نقلية وأخرى عقلية. وتلخصت الأولى في الآيات والأحاديث التي اشتملت على لفظ الأمية (أو دلت على معناها)[1]، سواء كانت وصفا للنبي صلى الله عليه وسلم من مثل قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ﴾ [الأعراف/ 158]، أو كانت وصفا للمرسَل إليهم كما في قول الرسول الكريم {بعثت إلى أمة أمية}، أو شملتهما معا كقوله صلى الله عليه وسلم {نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب.الشهر هكذا وهكذا وهكذا}[2].

وإذا كان الشاطبي قد فهم من وصف الأمية الواردة في هذه النصوص معنى عدم المعرفة بالكتابة والقراءة، وبالتالي عدم الـعلم بعلوم الأقدمين[3]،

---

(1) كما في قوله تعالى مخاطبا نبيه عليه السلام: وَمَا﴿ كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ﴾ [العنكبوت/ 48].

(2) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا نكتب وبلا نحسب ورقمه 1913.

(3) الموافقات، 2/ 53.

ونسب الأمي إلى الأم، فدل بذلك لفظ الأمي عنده على الباقي على أصل ولادة الأم[1] الذي لم يتعلم كتابا ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها[2]؛ فإن الشيخ علال الفاسي ذهب إلى أن الأميين (ومنها الأمي) لا نسبة لها إلى الأم أي الذين لا زالوا على جهالتهم الأولى ولم يتعلموا شيئا[3]، وإنما هي نسبة (...) إلى الأمة[4]. ومن ثم فليس من الضروري أن يكون المقصود بالأميين في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة/ 2] الذين لا يعرفون القراءة والكتابة. كما أنه ليس من الضروري أن يكون وصف النبي بالأمي بهذا المعنى[5]. وإنما الذي يمكن أن يفهم من الأميين أنهم الأمم الذين بعث إليهم رسول الله؛ وهو منهم لأنه إنسان، وهو أمي لأنه من الأمم أي شعبي[6].

هكذا إذن يصبح لفظ الأميين (ومنه الأمي) عند الشيخ علال الفاسي لفظا مؤشرا على الطبيعة العالمية والعامة للدعوة الإسلامية، ومن ثم، مقابلا لكل احتكار لهذه الدعوة من أي جهة كانت وتحت أي شعار كان. فالحكمة التي من أجلها اختار الله سبحانه وتعالى النسبة للأميين[7]- كما يؤكد الشيخ

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 53.

(2) المصدر نفسه، 2/ 53.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط، 5، 1993، ص 76.

(4) المصدر نفسه، ص 76.

(5) المصدر نفسه، ص75.

(6) المصدر نفسه، ص76.

(7) المصدر نفسه، ص76.

علال الفاسي- هي أن يبين أن الخطاب الإلهي موجه للأمم عامة، وأنه لا تختص به أمة دون أخرى. فليس هناك أبناء أو أحباء لله يوجه إليهم الخطاب وحدهم دون غيرهم من البشر كما يزعم بنو إسرائيل[1]. ويرى الشيخ علال الفاسي أن هذا هو المقصود في القرآن حيثما ذكر الأميون فيه أما ما يتعلق بالحديث النبوي الشريف {نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب.الشهر هكذا وهكذا وهكذا} الذي كان من بين أهم النصوص التي اعتمد عليها الإمام الشاطبي لتقرير مفهومه لأمية الشريعة، لوضوح هذا النص في ما رامه الإمام، فإن الشيخ علال الفاسي يذهب إلى أن كل ما يدل عليه هو وصف الأمة العربية بأنها أمية في جملتها زمن بعثة الرسول، وبناء التوقيت الشهري على ذلك[2]. فالحديث إذن بحسب الشيخ لا يقرر حالة دائمة ولا يعطي وصفا شاملا لكل إفراد الأمة العربية. وبهذا الاعتبار، حتى في هذه الحالة، وفي هذا الحديث، فإنه يمكن القول إن أصل الاشتقاق في الأمية نفسها مأخوذ من الأمة باعتبار ما كانت عليه الحالة في شعوب الأرض، من أغلبية الجهل بالكتابة والقراءة، وانحصار التعليم في طبقة مختارة لدى كل شعب[3]. من هنا سيكون التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الأمية أمرا غير دقيق فليس هناك فرق بين وصف الأمية بين الشعب العربي وبين غيره من الشعوب، إذكان في العرب من يقرأ ويكتب كما كان في غيرهم[4] غير أن الغلبة كانت للذين لا يعلمون ولذلك راعاهم الشارع في التوقيت[5] في هذا الحديث.

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص76.

(2) المصدر نفسه، ص 76.

(3) المصدر نفسه، ص 77.

(4) المصدر نفسه، ص،77.

(5) المصدر نفسه، ص،77.

ومهما كان الأمر، فسواء نسبت الأمية للأم فدلت على معنى عدم الكتابة والقراءة كما فهم الإمام، أو نسبت للأمة فكان المقصود بها "صلة الأنبياء بالأمم وتوجيه الخطاب الإلهي للجميع" كما حاول الشيخ علال الفاسي أن يثبت، فإن ما يطرح نفسه في هذه النقطة من نقاش هذا المفهوم: مفهوم أمية الشريعة- حتى لو قبلنا بما ذهب إليه الشاطبي ولم ننظر إلى تنبيه علال الفاسي- هو التساؤل عن العلاقة التي تربط هذه النصوص بما حاول الشاطبي أن يؤسس عليها من ضرورة كون الشريعة أمية، ومن ثم، فلا بد من فهمها بحسب هذا المبدأ؟، لأنه لا شك أن هاته النصوص التي أوردها الشاطبي بخصوص أمية النبي محمد وقومه، لا تنص على ضرورة فهم الوحي وفقا هذه الأمية. ولا الشاطبي يدعي أنهاعلى ذلك صراحة.الأمر الذي يجعلنا وجها لوجه مع الأدلة العقلية التي استعان بها الشاطبي من أجل البرهنة على مفهومه.

وليست الأدلة في حقيقة الأمر غير دليلين اثنين يرتبط الأول فيهما بالثاني حتى لَيكوّنا دليلا واحدا مفاده أن الشريعة أمية، لأنها منا سبة لمن نزلت عليهم من الأميين. وهذه المناسبة شرط لازم لتحقيق الدليل الثاني المتمثل في كون هذه الشريعة لا تكون معجزة إلا بتحقق هذه المناسبة. لأن عدم تحقق هذا الشرط يسمح- بحسب الشاطبي- للعرب أن تقول "هذا على غير ما عهدنا؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف"[1]، وبذلك "يخرجون عن مقتضى التعجيز"[2].

---

(1) الموافقات، 2/ 54.

(2) المصدر نفسه، 2/ 54.

إن دليل الإعجاز إذن عند الشاطبي، لا يمكن أن يقوم إلا باتكائه على دليل المناسبة أو لنسمه دليل "التعهيد" بوصفه دليلا يفترض أن تنزّل الشريعة لزاما على ما تعهد العرب[1]، وإلا لكانت "على خلاف ما وضع الأمر فيها"[2].

لا شك أن كل من تأمل هذا الكلام يتبين له أن دليل "التعهيد" لا يمكن أن يستقيم دليلا إلا إذا استقام دليل الإعجاز بالشروط والمقتضيات التي أوردها الشاطبي، أي أن يحصل الإعجاز بحصول "التعهيد". إن ذلك يؤدي إلى حصول ما يسميه أهل الجدل بالدور، فلكي نبرهن على الإعجاز ينبغي أن نبرهن على "التعهيد"، ولكي نبرهن على "التعهيد" ينبغي أن نبرهن على الإعجاز. لعل هذا الأمر هو ما دفع الشيخ عبد الله دِراز إلى أن يستخلص أن الدليل الثاني "دليل التعهيد" ليس (...) إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث"[3] دليل الإعجاز.

بناء على ما سبق فإن النقاش ينبغي أن ينصب على هذا الدليل سواء أردنا أن نثبت مفهوم أمية الشريعة أو ننفيه، فهو الدليل الحاسم في تركيبة ونسق دفاع الشاطبي عن مفهومه، فبإثباته يبرهن على الدليل الثاني ومن ثم على الدليل النقلي، وبنقضه يتم نقض كل ذلك النسق.

غير أن دليل الإعجاز ليس من الأدلة التي يمكن أن يقال فيها القول الحسم الذي يُلزم الجميع، ومن يراجع التراث الإسلامي يجد حول هذا موضوع من الاختلاف الشي الكثير. إن كون الوحي معجزا يعني أنه يقوم على التحدي ويفصح عنه، وهذا يقتضي على الأقل أمرين: الأول تعرف المـُتَحَدين على الشيء المتحدَّى به، وثانيا تجاوز هذا المتحدَّى به ما عليه المـُتَحَدِّين به. إن

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 54.

(2) المصدر نفسه، 2/ 54.

(3) من تعليق المحقق، الهامش رقم: 1، الموافقات، 2/ 54.

الإعجاز بهذا الاعتبار، معرفة ونكران، لكنه نكران أولي يؤدي إلى استسلام في نهاية المطاف. استسلام ينبني على المعرفة التي تشهد بالتجاوز إذا كان الأمر كذلك فهل يمكن للشاطبي ووفقا لمفهومه في الإعجاز أن يؤكد أن كل ما نزل من الوحي كان معروفا ومعهودا عند العرب بوصفه معرفة مشتركة لهم؟ إذا استطاع ذلك استطاع أن يثبت مفهومه للإعجاز باعتباره موافقة ما نزَلَ للمُنَزَّل، ومن ثم استطاع إثبات 'التعهيد' الذي يثبت العلاقة بين الأدلة النقلية في الأمية، وبين الشريعة. فيجعلها شريعة أمية. مما يستلزم تأويلها وفق هذا المفهوم.

إن الإجابة عن هذا السؤال تؤدي بنا حتما إلى المستوى الثاني من مستويات النقاش الذي مس مفهوم الشاطبي حول أمية الشريعة.

ثانيا المستوى التطبيقي:

نقصد من خلال هذا المستوى تأمل مدى قدرة الشاطبي على الحفاظ على الانسجام المطلوب بين ما ادعاه نظريا بخصوص مفهوم أمية الشريعة، وبين واقع الوحي، وواقع تأويله كما أنجزه السلف الذي يعتمد عليهم في إثبات دعوته. ومدى قدرته هو ذاته على الوفاء لما صرح به من مبادئ وشعارات تتعلق بمفهومه.

وقبل الشروع في هذا المستوى يبدو من المفيد التذكير بالمبادئ الثلاث التي يقوم عليها مفهوم أمية الشريعة، كما بناه الشاطبي نظريا، فنقول إن أمية الشريعة تعني عنده ما يلي:

أولا: أن هذه الشريعة نزلت ولم تخرج عما ألفته العرب[1].

---

(1) الموافقات، 2/ 60.

ثانيا: إنهـا لذلك ينبغي أن تؤول وفق معارف وحكمة وعلوم العرب خاصة دون غيرهم يجب الاقتصار- في الاستعانة على فهمه [وحي الشريعة]- على كل ما يضاف إلى العرب خاصة[1].

ثالثا: إنهـا بالأحـرى ينبغـي أن تـؤوّل وفـق المعهـود المشترك مما يضاف إلى العـرب، إنـه إنمـا يـصح- في مـسلك الإفهام والفهـم- ما يكون عاما لجميـع العـرب فـلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون[2] بحيث تكون معاني الوحي مشتركة لجميع العرب[3]، وإلا خرجت عن اعتبار الشرع[4].

هذه هي المبادئ الثلاث التي قام عليها البناء النظري لمفهوم أمية الشريعة عـند الـشاطبي. فهـل اسـتطاع الإمـام أبـو إسـحاق أن يـبرهن عليها من خلال ممارسـته التطبيقية، أو على الأقل استطاع أن يحترمها وينسجم معها هو ذاته ولا يتخطـى حـدودها؟ فهـل نزلت الشريعة فعلا وفقا لما كان العرب يعرفونه فقط، ومجاريـة لـه لا أكثـر؟ وهـل تم فعـلا تأويلها عند السلف بحسب العام والمشترك فقـط؟ ذانـك سؤالان يفرضان نفسهما في هذا المستوى وبالإجابة عنهما يتحدد مصير مفهوم أمية الشريعة وتنجلي طبيعة الأدلة التي قام عليها هذا المفهوم.

عـن الـسؤال الأول: هـل كل ما جاءت به الشريعة منطبق على ما عند العـرب ومجُـارٍ لمـا يعـرفونه في عمـومهم؟ يجـيب الـشيخ عـبد الله دِراز محقـق المـوافقات، وأحسن من تتبع هذه المسألة وتكلم فيها معلقا على إشارة الشاطبي إلى بعض العلوم التي كان العرب يعرفونها، كعلم النجوم وعلوم الأنواء أن علم

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 62.

(2) المصدر نفسه، 2/ 65.

(3) المصدر نفسه، 2/ 65.

(4) المصدر نفسه، 1/ 93.

النجوم لم يكن لجمهورهم بل للبعض القليل الذي كان يستعمل غالبا دليلا للقوافل في سير الليل"[1]، ويؤكد الشيخ أن (...) "مثله يقال في علوم الأنواء"[2] والدليل على ذلك ما رواه الشاطبي ذاته مما وقع لعمر الذي سأل العباس "وهو على المنبر والناس تحته: كم بقي من نوء الثريا؟ فقال له العباس: بقي من نوئها كذا وكذا"[3]. وينتهي الشيخ إلى أنه إذا "كان مثل عمر ليس عارفا فما ذلك إلا لأن هذا يختص به جماعة منهم"[4]. وليس معرفة مشتركة يقتسمها الكل كما يريد الشاطبي أن يقنع قارءه.

بل إن الشاطبي نفسه وبعد أن عدد العلوم التي عرفها العرب، لم يملك إلا أن يتوقف عند "علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية" منبها على أن "في القرآن من ذلك ما هو كثير؛ وكذلك في السنة، ولكن القرآن احتفل في ذلك. وأكثره من الأخبار بالغيوب **التي لم يكن للعرب بها علم**"[5]. أليس هذا اعترافا صريحا وواضحا بعكس ما قاله سابقا؟ ألا يعتبر نقضا لمبدأ من المبادئ الثلاث التي يقوم عليها مفهوم أمية الشريعة؟ بلى. ولذلك يعلق الشيخ عبد الله دراز قائلا: "هذا ما يعضد ما قلناه، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن جاريا لما عند العرب"[6].

وعلى منوال علم الغيوب يمكن الحديث عن العلوم التي أشار القرآن إليها إشارات لا يغفلها العلماء المتخصصون، على مدار العصور وتوالي الأزمـــــان: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾

(1) من تعليق المحقق، الهامش رقم 1، الموافقات، 2/ 55.

(2) نفسه، 2/ 55.

(3) الموافقات،2/ 56.

(4) من تعليق المحقق، الهامش رقم،1، الموافقات، 2/ 55.

(5) الموافقات، 2/ 56.

(6) من تعليق المحقق، الهامش رقم 1، الموافقات، 2/ 56.

[فصلت/ 52]، ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا﴾ [النمل/ 93]، ويذكر الشيخ عبد الله دراز من ذلك طائفة من الأمثلة تتعلق بعلوم متنوعة كعلوم الزراعة وعلم الأجنة، وغير ذلك[1]، ويمكن لعلماء اليوم أن يذكروا طائفة مما استجد في العلوم من الحقائق اليقينية مما يهتم به أهل الإعجاز العلمي اليوم باعتباره مجالا يتعلق بـ أمور قطعية وأمور مشاهدة و مقايسة ومحددة[2] في العلم اشتمل عليها القرآن واكتشفها الناس في هذا الزمان ولم تكن ميسرة للأجيال السابقة[3].

إن العرب إذن لم يخاطبوا بما هو خاص بهم في عمومهم وما يشتركون فيه، فحسب، ولم يخاطبوا بما هو من علم خاصتهم وأفرادهم المتميزين فقط، ولكن خاطبهم أيضا بما لم يعرفوا ولم يعهدوا، وبما لم يكن لهم أن يعرفوه في حدود مستواهم العلمي الذي كان لهم والذي وسمه الشاطبي بالأمية. لكن وصف الأمية المشار إليه في الحديث النبوي {نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب}

---

(1) وهذا نص تعليق الشيخ عبد الله دراز وقد قال في الآية الثانية ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ﴾ ثم قال ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ﴾ فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المني وخلق الإنسان ما تفهم به مثل هذا ومثل ﴿خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ﴾ ومثل أدوار الجنين ﴿نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ إلخ) ومثل قوله تعالى ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ فإن معرفة تسوية الأصابع على ما هي عليه يعد من أدق تكوين الإنسان وكمال صنعته، حيث امتازت تقاسيم الجلد الكاسي لها فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر في هذه التقاسيم، حتى نبه الله سبحانه إليها وقال (بلى) أي قادرين على جمعها وتسويتها على أدق ما يكون كما في تسوية البنان. إن هذا لا يعرفه العرب ووجه إليهم الخطاب به. وقد فهم سره في هذا العصر (الموافقات، 2/ 55، الهامش رقم 1).

(2) من حوار مع الشيخ عبد المجيد الزنداني، مجلة الإعجاز العلمي، ع9، 1422، ص47.

(3) المرجع نفسه، ص 47.

بوصفه النص الأوضح على سمة الأمية باعتبارها وصفا لعدم المعرفة، إنما ذُكر ليكون كالعلة لتعليق حكم الصيام على رؤية الهلال دون الحساب[1]، ولم يأت به النبي صلى الله عليه وسلم في مساق الفخر حتى يُفهم منه مدح الأمية والترغيب في البقاء عليها، بل القرآن وصفهم بالأميين ونبه على أن الرسول عليه الصلاة والسلام بعث فيهم ليخرجهم من طور الأمية ويرتقي بهم إلى صفوف الذين أوتوا العلم والحكمة فقال تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة/ 2][2]. وعملية الترقية هذه التي تشير إليها الآية الكريمة، وينبه عليها الشيخ محمد الخضر حسين أحد محققي الموافقات في هذا التعليق، لا يستطيع الشاطبي ذاته أن ينفيها، ذلك أن أبا إسحاق وهو يتحدث عن مكارم الأخلاق لم يستطع أن يخفي ما حدث فيها من تطور نتيجة فعل الوحي، لكنه، ولكي لا يناقض ما ادعاه من عدم خروج القرآن عما عهده العرب اضطر أن يجعل هذه المكارم ضربين اثنين: "أحدهما" ما كان مألوفا وقريبا من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به.ثم لما رسخوا فيه تمم لهم ما بقي وهو "الضرب الثاني". وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأخر، حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذلك[3]. إذن على الرغم من محاولة أبي إسحاق الالتفاف على الأمر بتقسيمه إلى ضربين، فإنه مع ذلك يعترف، بوجود ضرب من مكارم الأخلاق لم يعهده العرب، وإنما وصلوا إليه بفعل

---

(1) تعليق للشيخ محمد الخضر حسين محقق أحد نسخ الموافقات، أثبته الدكتور مشهور بن حسن آل سلمان، صاحب آخر تحقيق للموافقات، في 1/ 56.

(2) من تعليق للشيخ محمد الخضر حسين، في 1/ 56.

(3) الموافقات، 2/ 59.

تـرقية تعرضـوا لهـا مـن خـلال الوحـي، فانتقلوا بذلك من حال إلى حال ومن معرفة كانوا يعهدونها إلى معرفة لم يكن لهم بها عهد.

بوصـولنا إلى هـذه النقطة التي استكملنا فيها الجواب عن السؤال الأول بالنفـي، أي بـأن الـشريعة لم تنـزل منطـبقة ومـسايرة لمـا عـند العرب من علوم ومعـارف يـشتركون فـيها، ولا حتـى مجاريـة لمـا عند خاصتهم نكون قد أدركنا المـرحلة الـتي علينا الإجابة فيها عن السؤال الثاني المتمثل في: هل فعلا تم تأويل الشريعة وفق معهود العرب فقط، أي وفق المشترك والجمهوري لا غير؟

قـبل الإجابة من الأهمية التذكير بمحتوى الجواب عن هذا السؤال عند الـشاطبي حتـى يمكننا أن نقارن في النهاية بين ما قال به بداية وما انتهى إليه. إن محـتوى جـوابه عـن الـسؤال تلخـصه عـبارته التالية: إن التعمق في البحث فيها [الـشريعة] وتطلُّـب مـا لا يـشترك الجمهـور في فهمـه، خـروج عـن مقتـضى الشريعة[1].

وشـروعا في الإجابـة عـن هـذا الـسؤال، نـشير إلى أنـه زيـادة على أن الانـضباط لهـذا الـذي يدعو إليه الشاطبي يؤدي إلى مخالفة كثير من الآيات التي تميز بين العلماء وغير العلماء، وتجعل لأولئك مزية يفضلون بها عن غيرهـم قال تعـالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ [النـساء/ 82] ثـم قـال سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر/ 10]، وإلى تعطيل كثير من آيات التدبر والتفكر، فإنه مجانب لواقع الممارسة التأويلية لما نقل عـن المخاطـبين الأوائـل من تدقيق النظر في مواقع الأحكام، ومظان الشبهات، ومجـاري الرياء والتصنع للناس، ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكات، التي

---

(1) الموافقات، 2/ 68.

هي عند الجمهور من الدقائق التي لا يهتدي إلى فهمها والوقوف عليها إلا الخواص؛ وقد كانت عندهم عظائم وهي مما لا يصل إليها الجمهور"[1]. وقد رأينا كيف أن الشاطبي ذاته روى سؤال عمر بن الخطاب للعباس عن نوء الثريا ولم يسأله إلا باعتباره مختصا يعرف ما لا يعرفه غيره. وبعد هذا وذاك، فهل استطاع الشاطبي ذاته أن يدافع عن هذا المبدأ وهو يُواجَه من قبل معارضيه (المفترضين أو الحقيقين ليس مهما) بما أشرنا إليه من كون الممارسة التأويلية التطبيقية تخالف ما ادعاه، ومن كون هذا الذي ذهب إليه يهدر المزية التي للعلماء على سائر الناس[2]، ومن كون الصحابة والتابعين ومن تبعهم لم يكونوا طائفة واحدة من حيث مستوى علمهم بل كان فيهم خاصة وعامة، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة[3]؟

لم يكن من الإمام أبي إسحاق تحت ضغط هذه المواجهة إلا أن يسلم بأن الله سبحانه وتعالى قد جعل فعلا أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد"[4]، وأن يعترف بأن ما جاء من الفهم للشريعة على غير المشترك والجمهوري إنما تلك أمور إضافية تعرض لمن تمرن في علم الشريعة (...)، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها، حتى زايل الأمية من وجه"[5]. كيف لا يسلم بهذا، وهو نفسه، يجعل للقول في الوحي تفسيرا وتأويلا شروطا لا يمكن بحال توفرها عند العامة لا في عصره، ولا في عصر التنزيل بل هي أمور اختص بها قوم جعلوها من أهم ما يهمهم دون غيرها فكانوا بها خبراء، ولا بد في كل أمر

(1) المصدر نفسه، 2/ 69.
(2) المصدر نفسه، 2/ 69.
(3) المصدر نفسه، 2/ 69.
(4) المصدر نفسه، 2/ 70.
(5) المصدر نفسه، 2/ 70.

من خبير يختص به ويقوم بمسائله وموضوعاته. فانظر إليه وهو يقول في الاعتصام مبينا سبب وقوع المبتدع في البدعة أن هؤلاء ... لم يبلغوا مبلغ الناظرين فيها [أي الشريعة] بإطلاق: إما لعدم رسوخ في معرفة كلام العرب والعلم بمقاصدها، وإما لعدم الرسوخ في العلم بقواعد الأصول التي من جهتها تستنبط الأحكام الشرعية، إما للأمرين جميعا[1]. وبتحصيل الأمرين فقط يسمى القارئ راسخا في العلم[2]، وحينها فقط هو إذن أهل للهداية والاستنباط[3]. فهل يمكن بعد هذا القول أن يقول قائله أن تأويل الوحي وفهمه لم يكن إلا وفق الجمهور وثقافتهم؟

إذا كان الشاطبي قد اضطر اضطرارا أن يسلم بوجود طائفة متميزة، وتأويل متميز لا ينضبط بالضرورة إلى المعرفة المشتركة والجمهورية، ولا يقف عند حدودها، لأن ذلك هو واقع حال الممارسة التأويلية الذي لا يمكنه، هو ذاته، أن يتجاوزه، فإن ذلك لم يمنعه من الإلحاح على ما بين تأويل هذه الطائفة المختصة المتمرنة وبين معرفة الجمهور المشتركة والأمية من المناسبة المحفوظة[4]: فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جار على أمر مشترك[5]. إن هذا الإلحاح على المناسبة المحفوظة بين المعرفة المشتركة وبين تأويل الخاصة الذين يمتازون عنهم بمزيد الفهم[6] والذي كان الشاطبي يسعى من ورائه، من دون شك، إلى التخفيف من الخسائر التي أصابت مفهومه عن أمية

---

(1) الاعتصام، 1/ 281.

(2) المصدر نفسه، 1/ 282.

(3) المصدر نفسه، 1/ 282.

(4) الموافقات، 2/ 70.

(5) المصدر نفسه، 2/ 70.

(6) الموافقات، 2/ 70.

الشريعة نتيجة الاعتراف للخاصة بتأويل زائد، هو ما دفعه في نهاية هذه الرحلة مع مفهوم أمية الشريعة أن يستخلص أنه قد بان أن الجميع جارون على حكم أمر مشترك مفهوم للجمهور على الجملة[1]. محاولا أن يؤكد بذلك أن لا تعارض[2] بين ما ادعاه في الأول بخصوص مفهوم أمية الشريعة، وبين هذا الذي وصل إليه بعد التحليل ومحاولة الإثبات والبرهنة، ما دامت النسبة (...) محفوظة[3]، لأن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك[4].

إن ذلك المزيد[5] أو تلك الأمور الإضافية[6] التي اعترف بها الشاطبي للمؤولين إثبات أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه[7]، وهذا الإثبات عين التسليم بضد ما انطلق للبرهنة عليه من كون التعمق في البحث فيها [أي الشريعة] وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه، خروج عن مقتضى الشريعة[8]. ولا ينقذه من هذا التضاد أن يقول إن الجميع جار على أمر مشترك[9] أو إنه قد بان أن الجميع جارون على حكم أمر مشترك مفهوم للجمهور على الجملة[10]، لأن أصل الدعوى التي كان يدافع عنها الإمام ليس هاته، إذ هناك فرق شاسع بين القول: إن التعمق في فهم

(1) المصدر نفسه، 2/ 69.

(2) المصدر نفسه، 2/ 70.

(3) المصدر نفسه، 2/ 70.

(4) المصدر نفسه، 2/ 70.

(5) المصدر نفسه، 2/ 70.

(6) المصدر نفسه، 2/ 70.

(7) من تعليق الشيخ عبدالله دراز، هامش رقم1، الموافقات، 2/ 70.

(8) الموافقات، 2/ 68.

(9) المصدر نفسه، 2/ 70.

(10) المصدر نفسه، 2/ 69.

الشريعة بما لا تفهمه العامة خروج عن مقتضى الشريعة، والقول: إن هناك تأويل متفاوت بين العامة والخاصة لكن مع وجود مشترك بينهما مفهوم للعامة على الجملة. فشتان إذن بين ما انطلق أبو إسحاق للبرهنة عليه وبين ما وصل إليه.

بهذا نكون قد وصلنا إلى الإجابة عن السؤالين اللذين قلنا إن الإجابة عنهما ستكون حاسمة، في تأكيد أو نقض، الدليلين العقلين اللذين اعتمدهما الشاطبي لتقرير مفهومه أمية الشريعة. وأقصد بالسؤالين: هل نزلت الشريعة فعلا وفقا لما كان العرب يعرفونه (معرفة جمهورية ومشتركة) فقط، ومجارية له لا أكثر؟ وهل ثبت أن تأويلها لم يقع إلا بحسب العام والمشترك فقط؟ وقد تبين جليا، انطلاقا من الإجابة على هذين السؤالين بالنفي، أن لا علاقة ولا رابطة مطلقا[1]، بين ما جاء من وصف الأمية في الوحي (الدليل النقلي) وبين كون كل ما جاءت به منطبقا على ما عند العرب [دليل التعهيد][2]. وبذلك انفرطت العلاقة التي حاول الإمام الشاطبي أن يقيمها بين نصوص الوحي التي اشتملت على وصف الأمية، وبين ضرورة الفهم والتأويل وفق محددات هذه الأمية، فلا علاقة بين تلك النصوص وبين هذا الأمر ما دام دليل 'التعهيد' لم يثبت، أي مادام الوحي قد تأكد بالدليل أنه لم ينزل على معهود العرب فقط، وبحسب معطياتهم الثقافية والمعرفية لا غير. وبانفراط هذه العلاقة تنتقض مرتكزات مفهوم أمية الشريعة، وكل ما بني عليه من نتائج، وأهم تلك النتائج، وجوهرها، ضرورة تأويل الوحي على مقتضى أمية العرب.

---

(1) من تعليق الشيخ عبد الله دراز، الهامش رقم 1، الموافقات، 2/ 56.

(2) نفسه، الهامش رقم 1، الموافقات، 2/ 56.

هذه النتيجة الأخيرة التي كانت على رأس المحفزات التي كانت وراء نقاش هذه المفهوم من قبل من ناقشوه، لما لها من خطورة ليس على التأويل بل على النص ذاته.هذا الأمر هو ما سنعالجة في المستوى الثالث من نقاش مفهوم أمية الشريعة.

ثالثا مستوى النتائج:

لقد نظر الناظرون إلى مفهوم أمية الشريعة فاقتنعوا أن الأخذ بمقتضياتها يؤدي حتما على الأقل إلى أمرين بالغي الخطورة يشد أحدهما بتلابيب الآخر. أما الأول فهو الحجر على القارئ، وأما الثاني فهو سجن النص داخل فهم طائفة محددة زمانيا. وتنجر عن هذين الأمرين، نتائج أخرى تمس النص في خاصيته الإعجازية وطاقته على العطاء المستمر باستمرار الإنسان، واستدامة تفاعله مع النص ومع الكون، بل وفي مقصده إلى تغيير الأمم والشعوب، ونقلها من حال إلى حال بما فيها أمة العرب التي نزل فيها الوحي ذاتها.

إن مفهوم الأمية- كما حاول أن يبنيه الشاطبي نظريا[1]- يحول قارئ الوحي إلى مجرد نسخة- قد لا تكون مطابقة للأصل تماما- لكنها مع ذلك مجرد نسخة للقارئ الأول الذي هو العربي الذي نزل عليه الوحي، فالقارئ (المتجدد في الزمان والمكان) لا يمكنه إلا أن ينضبط تمام الانضباط لمعرفة القارئ الأول، وإلا أن ينحصر لزاما لمعطياته العلمية والثقافية، بل الأخطر من ذلك كله أن لا يسمح حتى للقارئ الأول (قارئ زمن الوحي) بأن يفهم ويؤول إلا وفق المشترك المعهود للأمة المتلقية للوحي أولا الذي هو فرد من أفرادها، فلا تميز ولا

---

(1) وليس كما اضطر أن يعدله في الأخير بعد ضغط معارضيه الذين استدعى مواقفهم في الموافقات، وهو يحاول أن يبرهن على ما بناه نظريا.

تفاضل بل تماه في المجموع و انصياع لثقافتهم وما عهدوه من الأمية، فالأمر يتعلق- كما استنتج الشيخ عبد الله دراز بحق- بـ: الحجر على الخواص أن يفهموا الكتاب إلا بمقدار الأميين والجمهور[1] .. والواقع أن طبيعة النص ترفض هذا التحكم لأنه كتاب الله الذي أنزله لكل البشر فكلهم يأخذ منه على قدر استعداده وحاجته، وإلا استوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب، والأمر ليس كذلك[2].

إن هذا الحجر على القارئ سيؤدي ضرورة إلى حصر دلالات النص ذاته، وإيقاف إشعاعه،لأنه في هذا التصور لا منفذ للنور إلا ما قد مر عبر الفتحات الأولى التي فتحها الأميون الأوائل، ولا مكان لمعرفة غير المعرفة الأمية. إنه تصور يصل إلى حد المطابقة التامة بين الخطاب وخارج الخطاب، بين لغة الوحي وحمولة الخارج، فلا زيادة، ولا نقصان؛ أليس الانضباط للمعهود انضباط للمناسبة التامة بين الوحي ولغة القوم؟ بل إن النص ولغته يصبحان مطابقين للمشترك بين القوم. والمشترك بين القوم عادة أقل من غير المشترك من حيث العمق والاتساع الذي هو من طبيعة المعرفة الفردية الصادرة عن الذات العالمة والمفكرة أو المتمرنة كما سماها الشاطبي ذاته. إن مفهوم معهود الأميين يُخشى أن ينتج تأويلا أميا، بمعنى تأويل متوقف في الزمن الأمي، تأويل مؤقت غير قابل للسفر مع امتداد الإنسان واستمراره في الزمان والمكان، ولا شك أن الكلام الصادر عن علام الغيوب تعالى وتقدس لا تبنى معانيه على فهم طائفة واحدة ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم،

---

(1) من تعليق الشيخ عبد الله دراز، الموافقات، 2/ 170.

(2) الموافقات، 2/ 62.

وكانت الآية لها اعتلاق بذلك فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه"[1].

إن القرآن، ولأنه خاتم الكتب والرسالات "لا يمكن أن يُحد فهمه وتقتصر علومه على علوم العرب وقت نزوله، أو علومهم وعلوم غيرهم في أي زمان ومكان آخر"[2]. لأن إيقاف عملية فهمه، أو الدعوة إليها تحت أي مسمى كان مسٌ بأحد أهم خصائصه المتمثلة في كونه "معجزة باقية"[3] خالدة، وكونها كذلك يقتضي "أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة"[4]. إن "تنوع إعجاز القرآن، وما يدل عليه من معارف وعلوم لا يستوعبه علم عالم ولا جيل من العلماء، فهذه الإشارات من العلماء تمثل جواهر متناثرة مستخرجة من كنز لا تنفد جواهره، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد"[5]. إن خاصية التجدد المستمر لدلالات النص القرآني هذه، والتي أجمع عليها السلف تصبح مهددة بمفهوم الشاطبي حول معهود الأميين- كما أكد ذلك الشيخ الطاهر ابن عاشور- "إن السلف قالوا: إن القرآن لا تنقضي عجائبه يعنون معانيه ولو كان كما قال الشاطبي لانقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه"[6]. إن القول بمعهود الأميين، لا يؤدي إلى ذلك

---

(1) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1984، 1/ 44.

(2) حول النظام المعرفي في القرآن الكريم، د. محمد عايد الرشدان، مجلة إسلامية المعرفة، ع10، 1418 هـ 1997م، ص 21.

(3) تفسير التحرير والتنوير، 1/ 45.

(4) تفسير التحرير والتنوير، 1/ 45.

(5) حول النظام المعرفي في القرآن الكريم، ص23.

(6) تفسير التحرير والتنوير، 1/ 45.

فقط ولكنه، أكثر من ذلك يقتضي أن القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلى حال وهذا باطل[1] بالتأكيد، وقد تبين كيف أن الشاطبي نفسه لا يقره في حقيقة الأمر.

إن نص الوحي يتأبى بسبب طبيعته غير البشرية المتجلية في النص ذاته، عبر ما أودع فيه من الحكمة والمعرفة المتجاوزة للأمكنة والأزمنة والمعانقة للروح الخلاقة في الإنسان حيث كان ومتى عاش هذا الإنسان وإلى أي أفق اشرأبت إليه قريحته وامتدت إليه يداه مستعينة، يتأبى هذا النص بسبب تلك الطبيعة عن كل محاولة لإغلاقه وسجن الأنوار الساطعة منه حتى لو كان ذلك تحت شعار حمايته وضبط عملية تأويله، لأن ذلك سيكون ضد رغبته، ومعاكسا لمقصد أساسي من مقاصده المتمثلة في قدرته على الإقناع المستمر والمؤبد بهذه الطبيعة غير البشرية التي يتميز بها ويتفرد حتى يتم له ما أراد من الخضوع والانصياع له، ولما تغياه من مقاصد وغايات رسمها للبشرية.

صحيح أن حركة اللغة "تفرض ثوابت للاستعمال"[2] من خلال ثوابت ضمن النسق الدلالي لهذه اللغة ذاتها تكون "بمثابة القاعدة التي يقف عندها المتكلم نحو مقاصده"[3] ويرجع إليها القارئ في قراءته "حتى لا تكون القضية "مزاجية" لأهواء المستعمل وتطلعاته"[4]، لكن ذلك لا يقف أبدا في وجه انفتاح الخطاب، ولا يمنع مطلقا من أن "يستنطق النص بطريقة تختلف عن الطريقة التي فهمها المجتهدون الأقدمون، مما استوضحوه من النص، واعتبروا دلالته على

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 44.

(2) النص والتأويل وافاق حركة الاجتهاد، الشيخ محمد حسين فضل الله، ص18.

(3) المرجع نفسه، ص 18.

(4) المرجع نفسه، ص 18.

اجتهاداتهم أمرا حاسما لا يقبل المناقشة[1]. فمن حق القارئ الخبير المتأخر أن يفهم الآية أو الحديث بوعي جديد لمفرداتهما وأسلوبهما وأجوائهما ليكتشف المعنى الجديد[2]، ويقف على أبعاد في النص لم تكن مدركة في حقبة تاريخية سابقة[3]. معان وأبعاد ودلالات جديدة كانت خفية في النص[4]، ولم يُزَل عنها الغطاء وترك للتفاعل مع الحياة أمر الكشف[5] عنها إذ الدلالات متوالدة[6] والحياة هي الكفيلة بالكشف عن أبعاد لم تكن منظورة في الماضي[7]، ومن ثم فلن تكون جدتها في إبداعها بل في اكتشافها بلحاظ العناصر الجديدة للاكتشاف[8]. فالنص لا يتخلق تخلقا جديدا، وإنما الحياة من حوله تكشف له أبعادا لم تكن منكشفة في الماضي[9].

والآن، وبعد كل هذا الذي أوردناه بخصوص أمية الشريعة تأصيلا وتنظيرا، برهنة وتطبيقا، نتائج وتبعات، هل يمكن الادعاء أن كل ما قام به الإمام أبو إسحاق الشاطبي وهو بصدد بناء هذا المفهوم كان من دون جدوى، ولا فائدة منه؟

أكيد أن لا أحد له علاقة بالقراءة وقضاياها، وله صلة بالتأويل وإشكالاته يستطيع أن يقول ذلك. فلقد استطاع الإمام أن يقيم بناء نظريا هائلا،

---

(1) المرجع نفسه، ص 19- 20.

(2) المرجع نفسه، ص 20.

(3) النص في الاصطلاح الشرعي وإمكانياته التأويلية، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مجلة المنطلق، ع 117، ص23.

(4) المرجع نفس، ص23.

(5) المرجع نفسه، ص23.

(6) المرجع نفسه، ص 35.

(7) المرجع نفسه، ص 35.

(8) المرجع نفسه، ص 20.

(9) المرجع نفسه، ص 33- 34.

وأن يمس قضايا وإشكالات هي من صميم الممارسة التأويلية ماضيا وحاضرا، وأبان في كل ذلك عن مقدرة منهجية تنظيرية خطيرة بينت لنا المقارنات التي كنا نلجأ إليها في حينها مع المنجز المعاصر- ولا سيما إنجاز الناقد السيميائي الكبير أمبرطو إيكو- كم هو مهم ومتقدم هذا الإنجاز الذي أنشأه الشاطبي إنشاء وكم هو رائد معاصر أيضا! ولعلنا لن نكون مبالغين إذا نحن ادعينا أن مثل هذه القدرة على خلق الأنساق المنسجمة والمتماسكة- حتى لو لم يحالفها الحظ- لبناء المفاهيم التأويلية يكاد يعز نظيرها في التراث الإسلامي إذا نحن استثنينا بطبيعة الحال معاصره الإمام أحمد بن تيمية[1].

على الرغم من هذا الذي تميز به الشاطبي وميز عمله فإن الحظ لم يحالفه. لقد أنتج مفهوما هو أليق بالنص البشري الذي يحتاج المعنى فيه إلى موضع يستقر فيه، إذ أنه لا بد- كما يؤكد السيميائي أمبرطو إيكو- أن هناك في موضع ما، مقاييس تسمح بإيقاف التأويل[2] حتى لا يغدو النص حمى مستباحا لكل من أراد، يفعل به ما يشاء ويشتهي.

لقد أراد الشاطبي مثله مثل أي منظر كبير للتأويل متزن أن يرسم حدودا ممكنة للتأويلات، وأن يضع سياجا كفيلا برد المعتدين على حرمة النص. وبما أن الحديث عن حدود التأويل يعني استدعاء مقياس أو معيار[3]، فقد أنشأ الإمام

(1) فلقد عاشا معا في القرن نفسه، القرن الثامن فقد توفي الشاطبي سنة790 هـ وتوفي ابن تيمية في سنة 728. وكم هو مشابه هذا الذي قام به الشاطبي بما قام به أحمد بن تيمية، فكلاهما أرادا أن يضعا حدودا للتأويل تحت ضغوط الاستخدام التي مورست على الوحي، فكان لكل منهما مقياسه، أما مقياس الشاطبي فقد كان مفهوم أمية الشريعة، وأما مقياس ابن تيمية فكان مقياسه نفي المجاز. وكلاهما احتاجا أن يبنيا بناء مقياسهما، بناء تميز عندهما بكثير من الجهد التنظيري والمنهجي وهذا لا يعني بطبيعة الحال نجاحهما في ما قصداه.

(2) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص 43.

(3) Les limites de l' interprétation, p, 67.

مفهـوم معهـود الأمـيين الـذي لم يكـن ممكنا له، في بداية تشكله أي في المستوى التنظيري، إلا أن يتجلى في أقصى صوره الصارمة والمنغلقة. وذلك بسبب حجم ضـغط الـتحديات الـتي كـان يـواجهها الشاطبي، (والتي يشير إليها في الموافقات والاعتصام)، وبفعل قوة تأثيرها على نفسيته.

ولم تكـن تلك الصورة الأكثر صرامة وانغلاقا إلا ما دعا إليه في الجانب التنظيري المتعلق بهذا المفهوم من ضرورة المطابقة بين ثقافة الجمهور الأمي وبين تأويـل الوحـي. فجعـل بـذلك عـصر النـبوة، عـصر العرب الناشئين في محض الأمـية[1] هـو الترجمـة النهائـية والناجـزة لما تضمنه الوحي الإلهي من إمكانات وأبعـاد[2]، وهـذا لا يسيغ للقراءة فقط، بحيث يجعلها مجرد نسخة لطبعة جماعية، مـشتركة، جمهـورية و أمية، ولكن يتعدى ذلك إلى التورط في التعامل مع النص القرآنـي بالمـستوى نفـسه مـن الـتعامل مع النص البشري، وذلك بأن يعتبر كلا منهما ينطوي على معان يمكن استخلاصها بصورة نهائية وتامة[3].

إن هـذه الـنهاية الـتي ينتهي إليها مفهوم معهود الأميين في ترجمته الأكثر صـرامة، والـتي يتساوى فيها نص الوحي بالنص البشري في نهاية الأمر، تخالف تماما ما درج عليه الأسلاف أنفسهم الذين كثيرا ما أحال عليهم أبو إسحاق من أجل البرهنة على مفهومه إن التمييز بين النص البشري ونص الوحي من حيث تجـدد دلالات هـذا ونفـاد ونهائـية معنـى ذاك كان من أهم ما سجله الأقدمون ونبهوا عليه. ويكفي هنا أن نشير- من باب التمثيل وليس الحصر- إلى ما أجاب

---

(1) الموافقات، 1/ 38.

(2) بين الـنص القرآنـي، والـنبوي والـنص البشري، الشيخ محمد حسن الأمين، مجلة المنطلق، ع 120، 1419- 1998، ص 56.

(3) بين النص القرآني، والنبوي والنص البشري، ص 56.

به الإمام جعفر الصادق من سأله: "لما صار الشعر والخطب تمل ما أعيد منها والقرآن لا يمل؟"[1] فقال من بين ما قال لأن القرآن **كل طائفة تتلقاه غضا جديدا** وكل امرئ في نفسه متى أعاده وفكر فيه تلقى منه في كل مرة **علوما غضة،** وليس هذا كله في الشعر والخطب"[2]. إن عدم الاعتراف لنص الوحي الإلهي بقابليته للتجلي المستمر والانكشاف الدائم، يضع هذا الوحي في خانة القصور والزمنية والنسبية"[3]، ويفقده هذه اللذة التي يستشعرها قراءه على امتداد الأزمنة والأمكنة، والتي تجعل غيره من الإنتاج البشري يمل وهو لا يمل، والتي وضع جعفر الصادق اليد على مصدرها وعلتها في هذا الجواب.

من دون شك فإن هذا الذي أوضحه الإمام جعفر الصادق، وسجله المفسر ابن عطية الأندلسي (ت: 546) في مقدمة تفسيره، لم يكن بالتأكيد، ليخفى عن الإمام الشاطبي الأندلسي (ت: 790)، لكن العصر غير العصر، وتحديات القرن السادس ليس هي نفسها تحديات القرن الثامن حيث عاش الإمام. وتبعا لذلك فإنه من غير الممكن أبدا تقييم ما قام به الشاطبي، وتقديره حق قدره بالاكتفاء بالنظر فقط إلى المفهوم في حدوده المنهجية الضيقة، وبالنظر إلى التبعات المترتبة عنه، والتي مست النص الإلهي من دون إدراك السياق السياسي والاجتماعي والفكري الذي نشأ فيه هذا المفهوم. وإذا كان لكل خطاب- حتى لو كان خطابا منهجيا صرفا- مشروع للقول، تستهدفه الذات المخاطبة، فإنه أيضا لا يمكن إدراك هذا المفهوم إلا ضمن هذا المشروع الذي لا ينفصل هو الآخر عن السياق المشار إليه.

---

(1) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، تح المجلس العلمي لفاس، مطبوعات وزارة الأوقاف، 1395 هـ،1975، 1/ 7.

(2) المصدر نفسه، 1/ 7.

(3) بين النص القرآني، والنبوي والنص البشري، ص 50.

ولأن المجال لا يسمح بالتفصيل في هذا السياق وهذا المشروع نكتفي بالإشارة إلى أن هذا المفهوم، لا يمكن أن يُدرك في انفصال عن المشروع الإصلاحي الذي ندب الشاطبي نفسه إليه، في ظل أوضاع سياسية واجتماعية حرجة نتيجة ضغط الإسبان على المدن الأندلسية واقتطاعها الواحدة تلو الأخرى في جو للصراعات الداخلية حول الملك. الأمر الذي نتج عنه في غرناطة، موطن الإمام وموئل كثير من الفارين والمنهزمين الذين تساقطت مدنهم في يد الإسبان، حالة من الاضطراب النفسي والانهزام الفكري. ولقد كان لمفكري الأندلس وعلمائه في هذا العهد المضطرب محاولات للإصلاح ورأب الصدع ودعوة للجهاد وبث لروح العزم في النفوس[1]. وكان من تلك المحاولات المشروع الإصلاحي للشاطبي الذي اتخذ منحى محاربة البدع والانحرافات الفكرية والسلوكية التي سادت المجتمع الغرناطي، مصوبا سهامه الإصلاحية نحو ما رآه مكمن الداء، ألا وهو سوء تأويل الوحي الإلهي فكان لا بد من مفهوم يقف في وجه هذا 'الانحراف المنهجي' الذي أدى- بحسب الشاطبي- إلى انحرافات تتجاوز البعد المنهجي إلى كافة أبعاد الحياة. وبقدر هذا الانحراف، وبقدر تأثيره على نفسية الشاطبي، هذا التأثير الذي نلمسه بوضوح في مقدمة كتابه الاعتصام التي يعبر فيها عن ظلم الناس له وعن غربته فيهم: 'وجدت نفسي غريبا في جمهور أهل الوقت'[2]، بقدر ذلك كله كانت صرامة وانغلاق مفهومه عن معهود الأميين أو أمية الشريعة. فلقد أدى به 'هيامه

---

(1) من كلام محقق الموافقات في ترجمة الإمام الشاطبي،مشهور بن حسن آل سلمان، الموافقات، 6/ 14.

(2) الاعتصام،1/ 33. بل إن يبدأ مقدمة كتابه هذا، بعد الحمدلة والصلاة على النبي مباشرة بحديث رسول الله- صلى الله عليه وسلم- عن الغربة الذي يقول فيه: {بدأ الإسلام غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء}، مشكل الآثار، الحفظ بن حجر الطحاوي، دار صادر، بيروت، 1/ 297.

للحدود والتخوم[1]، النابع من تأثير حجم الانحراف الواقع في مجتمعه الغرناطي بخاصة والأندلسي بعامة على نفسيته إلى أن يقابل تطرف التأويلات المشتطة بـتطرف آخر كانت نهايته غلق النص، ومنع القارئ من أي محاولة للتأويل جديدة الأمر الذي جعله، هو ذاته يشعر ربما[2] بما آل إليه مفهومه عن أمية الشريعة مما اضطره إلى التراجع قليلا ومحاولة تعديله بالتخفيف من صرامته. فلم يعد الشاطبي يرى أن التأويل ينبغي أن يطابق الثقافة والمعرفة الجمهورية والأمية، ولكن فقط أن تكون بين هذا التأويل وتلك الثقافة نسبة محفوظة، والفرق بين الأمرين واضح. وتوقّف الشاطبي عند هذا الحد، ولم يبين مسافة هذه النسبة المحفوظة، ولا حجم المرونة التي تسمح بها. ربما لم يكن الشاطبي مهيئا للقيام بذلك، فواقع غرناطة الثقافي والسياسي المضطرب لم يكن يسمح بهذا الانفتاح الذي كان يمكن أن يكون هذا التعديل بداية له، ففي الأزمات يتشبث كل طرف بالحد الأقصى مما يؤمن، من أجل المحافظة على كيانه الثقافي واستقراره، وتوازنه النفسي.

(1) نستعير هنا الوصف الذي وصف به جانثان كالر أمبرطو إيكو في مقله: دفاعا عن التأويل المضاعف، التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص 187.

(2) من مؤشرات هذا الشعور، استدعاؤه، وهو يحاول أن يثبت مفهومه ويبرهن عليه، لموقف معارضيه الذين رأوا في ما قام به مخالفة لما اشتهر عن القدماء من تدقيق للنظر وبحث عن الدقائق، مما يعني عد اعتبارهم للأمية بمعنى المطابقة بين تأويل الوحي والمعرفة المشتركة للأمة الأمية.

الخاتمة

وبعد، فلقد روى ابن عطية الأندلسي في تفسيره عن إياس بن معاوية أنه قال: "مثل الذين يقرأون القرآن وهم لا يعلمون تفسيره كمثل قوم جاءهم كتاب من ملكهم ليلا وليس عندهم مصباح فداخلتهم روعة لا يدرون ما في الكتاب، ومثل الذي يعرف التفسير كمثل رجل جاءهم بمصباح فقرأوا ما في الكتاب"[1].

لا شك أن هذا النص الذي يقابل فيه إياس بن معاوية بين قراءتين اثنتين، قراءة من دون مصباح وتنحصر في مجرد التلاوة، وقراءة بمصباح تساوي التفسير، يكشف بشكل جلي لا غموض فيه عن إدراك القدماء لطبيعة القراءة الثانية التي يقتضيها الكتاب. إنها قراءة تعتمد الوسيلة والآلة الكاشفة التي بها وحدها يتحقق المراد في الوصول إلى ما يخبئه الكتاب بين دفتيه.

وهذه الآلة و بما أنها وسيلة إنارة وكشف، فهي تحتاج ضرورة لمن يضبط اشتغالها ويحدد شروط عملها، وكيفيات استعمالها، ويوجه من ثم طاقة الكشف فيها بحيث لا يتشتت نورها فتختلط مكونات المَرئي وتتداخل فتضيع الرؤيا، أو يقل وقودها فيخبو إشعاعها فتقف على سطح المرئي عاجزة عن الوصول إلى كنهه المراد.

ولم تكن هذه الأداة التي أوكلت إليها هذه المهمة، أو ندبت نفسها لها غير علم الأصول وصنعته الذي قام ليؤسس المسلمات، ويبني المساطر، ويرسم الحدود التي ترعى ذلك المصباح وتحيطه بالعناية من أجل أن يؤدي مهمته في

---

[1] المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ص 15.

الإنارة والفِسْر عن محتويات الوحي الإلهي، باختصار لينجز مهمة قراءة الكتاب. إن تلك المهمة هي ما حاولت هذه الأطروحة رصدها فما هي النتائج التي توصلت إليها؟

لقد وصلت هذه المحاولة إلى أن الأصوليين استطاعوا أن يؤسسوا **نظرية في القراءة** امتلكت كل **مواصفات النظرية**، من **نسق للمسلمات** يحكم عمليات القراءة ويوجه مساطرها، هو بمثابة الخطاب الواضح والتحديدي définitoire الذي تقوم به أي نظرية باعتبارها كذلك حول ذاتها، ومن **ممارسة تحليلية** تؤكد النظرية وتكتسب مشروعيتها انطلاقا منها، ممارسة اعتمدت **جهازا مفاهيميا مدججا بالأدوات** غنيا بغنى الأسئلة والإشكالات التي استهدفت هذه النظرية الإجابة عنها.

نظرية ثبت بالملموس، من خلال هذه المحاولة المتواضعة، أنها تقف في كثير من مفاصلها رافعة قامتها مطاولة الزمن لتلتقي بأحدث منجزات العصر، وتفاجئنا بعض نتائجها ومساطرها في التحليل وكأنها من منجزات الحاضر القريب وليست وليدة الماضي البعيد، بل إن بعض تلك النتائج لجدتها وتميزها قد بدت لبعض الباحثين وكأنها فتح علمي جديد[1].

ومع ذلك فحداثة هذه النتائج الجزئية أو سبقها الزمني، أو تفردها، ليست بالأهمية الكبرى بالمقارنة مع ما استطاعت هذه النظرية تحقيقه على مستوى الوعي بإشكالات القراءة وأسئلتها، وعلى مستوى الرؤيا التي حكمت التعامل مع النص، إذ ليست تلك النتائج الجزئية سوى النهاية الطبيعية للوعي بهذه الإشكالات، وما نتج عن هذا الوعي من آثار وجهت الرؤيا التي تم التعامل من خلالها مع نص الوحي، وحكمت من ثم المنهج الذي بواسطته تم التعاطي مع مساطر تحليله.

---

(1) اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، ص 292.

ويأتي على رأس الإشكالات التي وعتها نظرية القراءة عند الأصوليين **استحالة عودة القارئ نحو المخاطِب منزل الوحي** من أجل سؤاله عن مقاصده وغاياته، ومعانيه **المبثوثة في خطابه، فولت وجهتها نحو الخطاب ذاته،** قاصرة عنايتها على نص الوحي لا غير، مستفهمة متسائلة ومحاورة متفاعلة، مما مكنها من إنجاز قراءة تتميز بكونها:

أولا: **قراءة نصية** جسد فيها النص المبدأ والمنتهى، فمنه الانطلاق وإليه العودة، فلاشيء خارج النص إلا ما أحال عليه النص ذاته، ولا شيء يحكم النص من خارجه غير ما حدده النص نفسه.

ثانيا: **قراءة موَجَّهة من النص ذاته**، من خلال ما رسمه النص نفسه من مسلمات لقراءته، فقد أرجع الأصوليون المسلمات الثلاث جميعها، مسلمة اللسان، ومسلمة المقاصد، ومسلمة الانسجام والتي جعلوها إطارا نظريا يحكم نظريتهم للقراءة أرجعوها للنص ذاته ودللوا عليها انطلاقا منه.

ثالثا: **قراءة متفاعلة** فعلى الرغم من كونها قراءة نصية **فهي قراءة لا تلغي دور القارئ** بل تلح عليه وتستدعيه من خلال **مسلمة اللسان** التي حددها النص لقراءته، بوصفها ميثاقا مشتركا بين النص وقارئه إلى فعل التأمل والقراءة بشرط أن يراعي هذا القارئ شرط المسلمة الثانية والتي يحددها النص ذاته أيضا ألا وهي **مسلمة الانسجام**، وما انتهى إليه من **مقاصد كبرى** لهذا النص عبر ممارسته للقراءة وفق هاتين المسلمتين.

رابعا: **قراءة عقلانية وسطية**، بكل ما تعنيه الصفة الأولى من تأب على العبثية والاعتباط، وبكل ما تدل عليه الثانية من اعتدال يرفض الإفراط والتفريط؛ فلا هي قراءة ظاهرية تقف عند السطح اللغوي المحض، ولا

هـي قـراءة باطنـية تلغـي هذا المعطى اللغوي، لتلهث خلف الكلمات باحـثة عن دلالات لا تؤيدها قوانين اللسان، ولا يؤكدها انسجام نص الوحي، ولا مقاصده الكبرى. إنها وإن كانت قراءة توفر ظروف تفاعل الـنص مـع قارئـه المـستهدف: القارئ العربي اللسان، فإنها أيضا قراءة حكمت نفسها بمجموعة من المقتضيات حتى لا يشتط هذا القارئ، ولا يتطـرف منـساقا مـع الهوى والتشهي أو راكنا إلى التساهل "فليس المعتبر فـيما يقـبل ويـرد أقيـسة وتـشبيهات وتلفـيق عـبارات، وإنما يسوغ في الـتأويلات مـا يـسوغه الفـصحاء"[1]. وليس المقصود بالفصحاء بحسب الأصـوليين غـير المخاطـبين المـستهدَفين من قبل النص والذين حصّلوا ملكـة اللـسان، ووعـوا ضـرورة انـسجام النص في أي قراءة أو تأويل مقبول.

إن إدراك الأصـوليين طبـيعة الإشـكالات والأسئلة المرتبطة بقراءة نص الوحي، وما تمخض عنه من نتائج، جعل إنجازهم من حيث رؤياه في التعامل مع الـنص ومـن حيث مساطر تحليله، يقترب من إنجاز بعض المقاربات المعاصرة في قراءة النص، ولا سيما تلك المقاربات التي آمنت بضرورة احترام النص ومراعاة خصائـصه ولغـته وانسجامه وبخاصة المنظور السيميائي التأويلي لأمبرطو إيكو، الذي يقوم على أن "التلقي في جزء كبير منه، هو مبرمج من قبل النص"[2]، أو إن الـنص بالأحرى يفرض نوع "قراءته ويأمر بها"[3] الأمر الذي يلزم القارئ بحدود معيـنة لا ينبغـي انـتهاكها ففـي مـواجهة الـنص هناك دائما واجبات "فيلولوجية"

---

(1) البرهان في أصول الفقه، الجويني، 1/ 343.

(2) Vincent Jouve, La lecture, p16.

(3) Michel Charles, Rhétorique de la lecture, p, 9.

يقتضي الانضباط لمبدأ الانسجام النصي احترامها حتى يستطيع التأويل أو القراءة أن تدعي لنفسها المشروعية إذ ليست كل قراءة مقبولة ولا كل تأويل مشروع، وهذا المبدأ كان من أهم ما دافعت عنه نظرية القراءة عند الأصوليين وحاولت تجليته وضبطه.

إن توجه الأصوليين نحو النص وتركيز النظر عليه، والبقاء ضمن عالمه الذي ينتجه في تفاعله مع محيطه وقارئه، والنابع من إدراكهم لعدم قدرة القارئ على العودة للمخاطِب- كما هو الحال في الخطاب الحواري البشري- من أجل استفهامه عما ضمنه نصه، أدى بهم إلى إدراك أن الخطاب ليس دائما صافيا ولا شفافا بإطلاق بحيث يمكنه إعطاء محتوياته بسهولة ويسر، بل هو فعل لغوي فيه الظاهر الواضح، وفيه الخفي الغامض الذي يحتاج إلى تأمل وفكر، فعل لغوي مزدوج التكوين لا ينفصل وجهاه عن بعضهما، يتعدى حدود اللغة المحضة ويتجاوزها إلى لغة الخطاب الواسعة، حيث ملاحقة المعنى تقتضي ضرورة مراعاة المقام والسياق وضمُّهما إلى دائرة هذا الخطاب بل وجعلهما من بين مكوناته التي تعطيه هويته، ومن ثم فعاليته في فهم النص وتأويله.

إن هذا الإدراك وهذا الوعي حتم على الأصوليين- منظري القراءة في التراث الإسلامي- أن يتحملوا وحدهم عبء تأسيس هذا النوع من الخطاب اللساني الواصف الذي بإمكانه أن يجيب عن هذه الأسئلة ويحل هذه الإشكالات. فيمد بذلك نظرية القراءة عندهم بالوسيلة المنهجية الكفيلة بتجنيب نص الوحي ما يمكن أن يلحق قراءته من إفراط أو تفريط. ذلك الإفراط الذي جسدته في التراث الإسلامي الرؤيا التسطيحية للظاهرية، والتي لم تهتم بغير سطح اللغة وظاهرها ملغية من اعتبارها تفاعل مستويات الخطاب ظاهرها وباطنها، وذلك التفريط الذي مثلته الباطنية التي لم تأبه بغير باطن اللغة متجاهلة الدلالة المعجمية وما تحققه من بعد تواصلي مشترك.

ولا شك أن هذا الذي قام به الأصوليون من أجل تأسيس لسانيات الخطاب ميز التجربة الأصولية في القراءة، وجعلها تتفرد بكون القائمين بها لم يقترضوا في الجانب اللسني مفاهيمهم من غيرهم من أصحاب الاختصاص، كما فعل غيرهم من منظري مقاربات القراءة المعاصرين، وإنما اعتمدوا على أنفسهم في إنتاج خطابهم اللغوي الواصف الذي يناسب رؤياهم في التعامل مع نص الوحي والذي تحدده مسلماتهم الثلاث، ولا سيما مسلمة اللسان، حيث اللسان يتجاوز البعد اللغوي المحض الذي غلب على اهتمام النحويين واللغويين إلى البعد التواصلي التداولي، حيث اللسان مفهوم أشمل وأوسع، يشمل المقام والسياق ويراعي الزوج التخاطبي: المتكلم والمتلقي، الأمر الذي جعل من الأصوليين ليس منظري قراءة فحسب ولكن وبالقدر نفسه محللي خطاب ولسانين أبدعوا إنجازا لسانيا اقترب في ما توصل إليه في بعض الأحيان من نتائج وتصورات من بعض الإنجازات المعاصرة في اللسانيات ولا سيما اللسانيات التداولية وأخص بالإشارة ما قام به فيلسوف اللغة التداولي أوستين في أفعال الكلام.

لتميز هذا الإنجاز وكفاءته وحيويته لم يستطع معه المتأخرون من أهل الاختصاص إلا الإشادة به وتثمينه منبهين على أن أوائل الأبحاث في تحليل الخطاب يجب طلبها في ما أفاض فيه الأصوليون من مقدمات في تحديد الدلالات وتصنيفها وفي ما أفردوه في بيان الاستدلالات وطرق التأويل[1]، بل وراوا في أبحاثهم ما يمكن أن نستفيد منه لإنشاء نظرية صالحة لمقاربة أنواع الخطاب[2].

---

(1) اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، ص 292.

(2) المرجع نفسه، ص 292.

لقد طمح الأصوليون إلى إنشاء نظرية في القراءة يكون بمقدورها أن تنجز **قراءة عالمة** بكل ما تعنيه العلمية من تسلح بالمعرفة، وتأسيس القواعد، وتنظيم العمليات المدججة بالأدوات والمفاهيم وبناء المساطر المكونة للمنهج الذي يسمح الوصول إلى معرفة أفضل بالموضوع[1]، ومن ثم الوصول إلى الحكم الشرعي الغاية النهائية لعمل الأصولي.

ومن شدة اطمئنان الأصوليين لما قامت نظريتهم في القراءة بتحقيقه، وثقتهم الكبيرة في بنائها المنهجي، وفي قدرة هذا البناء على إنجاز القراءة السليمة المُتَغَياة، لم يترددوا في السماح **لأي قارئ كيف ما كان**، بأن يتخذه سبيلا نحو قراءة نص الوحي حتى لو كان هذا القارئ يخالف المنطلقات التي تحملها هذه الرسالة. فعلى الرغم من أن الإقرار بسمو رسالة النص وروحه[2] يعتبر الشرط الأساسي لكل **تأويل** أمثل[3] **فقد أجاز النظار**[4] بحسب الشاطبي وقوع الاجتهاد في الشريعة **من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة**، إذ كان الاجتهاد ينبني على **مقدمات** تفرض صحتها، كانت **كذلك** في نفس الأمر أولا[5] إذ إن صحة **المقدمات تؤدي** إلى سلامة النتائج.

---

(1) Michel charles, Introduction à l étude des textes, p, 43-44.

(2) نقد الافكار الأدبية، أدريان مارينو، تر، محمد الرامي، رسالة دبلوم الدراسات العليا، مرقونة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، 90/ 91، ص111.

(3) المرجع نفسه،ص 111.

(4) الموافقات، 4/ 79.

(5) المصدر نفسه، 4/ 79.

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ..﴾	43	البقرة	368
﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾	43	البقرة	368
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾	67	البقرة	59
﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾	68	البقرة	368
﴿فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾	149	البقرة	154
﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾	173	البقرة	112
﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ..﴾	176	البقرة	154
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	183	البقرة	154
﴿ثُمَّ أَفِيضُوا۟ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾	199	البقرة	85
﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ...﴾	223	البقرة	406، 407، 408، 427،
﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾	228	البقرة	335، 339، 407
﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ ...﴾	233	البقرة	286
﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾	234	البقرة	312

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾	237	البقرة	335، 337، 339
﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾	222	البقرة	407
﴿أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَـٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾	258	البقرة	406
﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾	275	البقرة	378، 379، 417
﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾	282	البقرة	196
﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾	7	آل عمران	176، 177، 180، 298، 376، 437، 451
﴿أَنَّىٰ لَكِ هَـٰذَا ..﴾	37	آل عمران	406
﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾	173	آل عمران	85
﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ ...﴾	187	آل عمران	52
﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ	190	آل عمران	57

الصفحة	السورة	رقمها	الآية
			ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾
388، 393	النساء	1	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾
378، 379، 395	النساء	3	﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾
337، 370	النساء	23	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾
251	النساء	35	﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ﴾
337، 472	النساء	43	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾
90	النساء	75	﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾
227، 228، 229، 232	النساء	82	﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾
498	النساء	83	﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾
195	النساء	105	﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾
153	النساء	165	﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى

الصفحة	السورة	رقمها	الآية
154	العنكبوت	45	﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾
174، 183	الصافات	65	﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾
252	الصافات	96	﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾
498	الزمر	9	﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾
71	الزمر	28	﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾
83	الزمر	62	﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾
294	فصلت	40	﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾
72	فصلت	44	﴿ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا ﴾
495	فصلت	53	﴿ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾
71	الشورى	7	﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾
71	الزخرف	3	﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾
201	الأحقاف	30	﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾
436	الفتح	10	﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾
308	الفتح	29	﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾
114، 481، 484	ق	6	﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾
363	الذاريات	19	﴿وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾
153	الذاريات	56	﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾
201، 232	النجم	3-4	﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ﴾			
﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾	1	العلق	43، 44
﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾	1	الإخلاص	308، 309، 323

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

- **الأعلام**، الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت.
- **أبجد العلوم**، صديق بن حسن القنوجي، عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978.
- **الإبهاج في شرح المنهاج**، علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين السبكي، كتب هوامشه وصححه مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط.1، 1404- 1984.
- **الإتقان في علوم القرآن** السيوطي، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت،1408-1984.
- **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان** علاء الدين الفارسي، تح ، شعيب الأرنؤوط، الرسالة، ط، 1، 1407- 1988.
- **إحكام الفصول في أحكام الأصول** أبو الوليد الباجي، تح. عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط،1، 1407ـ 198.
- **الإحكام في أصول الأحكام** ابن حزم، تح، محمود حامد عثمان، دار الحديث القاهرة، ط،1، 1419-1998.
- **إحياء علوم الدين** الغزالي، تقديم ومراجعة صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر،1415ـ1995.
- **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول** الشوكاني، تح، محمد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، ط،4، 1414 - 1993.
- **الأساس في التفسير** سعيد حوى، دار السلام، ط،2، 1409ـ 1989.

- **الاستدلال والبناء ، بحث في خصائص العقلية العلمية** بناصر البعزاتي، المركز العربي الثقافي ،دار الأمان، الرباط،ط،1، 1999.
- **الإشارة في أصول الفقه** أبو الوليد الباجي، تح، عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض.مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة الكرمة- الرياض ط،2 ، 1418، 1997
- **أصول الجصاص** أبو بكر الجصاص، تح، د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 1420/ 2000.
- **أصول الفقه** عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط، 1981،14.
- **الاعتصام** الشاطبي، تح، سليم بن عبيد الهلالي، دار ابن عفان، ط، 1، 1418- 1997.
- **إعجاز القرآن** الباقلاني،تح،السيد أحمد صقر، دار المعارف،ط3.
- **إعلام الموقعين عن رب العالمين** ابن القيم الجوزية، تح، طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973 .
- **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، عز الدين بن عبد السلام، تح، رضوان مختار بن غزية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط،1، 1402-1977.
- **البحر المحيط** أبو حيان الأندلسي، تح، عادل أحمد عبد الموجود ، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط،1،1413-1993،.
- **البحر المحيط** الزركشي، تح، لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب، ط،1، 1414، 1994، 2/ 197.
- **البرهان في علوم القرآن** بدر الدين الزركشي،تح، محمد أبو الفضل، دار الفكر،ط2 - 1400/ 1980.

- **البرهان في أصول الفقه الجويني**، تح، عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، ط،1، 1414- 1992.
- **تاج العروس** الزبيدي، المطبعة الخيرية المنشأة الجمالية، ط، 1، 1306هـ.
- **التأويل بين السميائيات والتفكيكية** امبرطو إيكو، تر، سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،ط،1، 2000.
- **التبيان في تفسير غريب القرآن** شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري، تح، د، فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث، القاهرة ، ط،1، 1992،ص 128.
- **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل** الشيخ محمد الغزالي، دار الشروق.
- **التعريفات** الجرجاني،تح،عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط،1، 1407،1987 .
- **تفسير الرازي** فخر الدين الرازي، دار الفكر، ط، 1453ـ 1985.
- **تفسير أبي السعود** أبو السعود محمد العمادي، تح، عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط،1401-1981.
- **التقريب والإرشاد** الباقلاني، تح، عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1413- 1993.
- **تقريب الوصول إلى علم الأصول** أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي المالكي، تح، محمد علي فركوس، دار الأقصى، ط،1، 1410،1990، ص.71.
- **التقرير والتحبير** ابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط،2، 1403-1983 .

- **التلقي والتأويل، مقاربة نسقية** د، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط،1،1994.
- **التلويح إلى كشف حقائق التنقيح** سعد الدين التفتزاني، ضبط نصوصه محمد عدنان درويش، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط،1، 1419-1998، 1/ 274.
- **تهذيب سير أعلام النبلاء** شمس الدين الدين الذهب، تح، شعيب الأرنؤوط، الرسالة، بيروت، ط، 1، 1412- 1991.
- **جامع العبارات في تحقيق الاستعارات** أحمد لطفي الطرودي، تح، محمد رمضان الجربي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراتة،ط2،1/ 132
.
- **الجامع لأحكام القرآن** القرطبي،دار الكتب العلمية،ط،2، 1373-1954.
- **حاشية البناني على شرح الجلال على متن جمع الجوامع**، دار الفكر، 1402-1982.
- **دراسات في النقد الحديث** تر، د. حسن المنيعي، مطبعة سندي، 1995.
- **الدر المنثور في التفسير المأثور** جلال الدين السيوطي، دار الفكر، ط، 2، 1409ـ 1998.
- **روح المعاني** محمود الألوسي، دار الفكر، بيروت، طبعة جديدة ومنقحة، 1398-1978.
- **الرسالة** محمد بن إدريس الشافعي، تح، أحمد محمد شاكر،دار الفكر.
- **سير أعلام النبلاء** شمس الدين الذهبي، تح،بشار عواد معروف ومحيي الدين هلال، مؤسسة الرسالة، ط،1،1405-1985.

- **السيرة النبوية** عبد الملك بن هشام، تح، سعيد محمد اللحام، دار الفكر، 1415، 1999.
- **الشافعي: حياته وعصره، آراؤه الفقهية** الإمام محمد أبو زهرة،دار الفكر العربي، القاهرة.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** عبد الحي بن العماد، دار الفكر.
- **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، سعد الدين التفتزاني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **شرح اللمع** أبو إسحاق الشيرازي،تح، عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط، 1، 1407- 1988.
- **شرح المنهاج للبيضاوي** شمس الدين الأصفهاني،،تح،عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض،ط،1، 1410.
- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل** ابن القيم الجوزية، دار الكتب العلمية، ط،3
- **الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)** إسماعيل بن حماد الجوهري، تح، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ،ط، 2، 1979.
- **صحيح البخاري** تح عبد العزيز بن باز، دار الفكر،1994- 1414.
- **صحيح مسلم بشرح النووي** تح، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى** ابن رشد، تح، جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي،ط1، 1994.
- **طبقات الشافعية الكبرى** تاج الدين السبكي، دار المعرفة، بيروت، ط 3.

- **الطبيعة والتمثال، مسائل عن الإسلام والمعرفة أحمد العلوي**، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط،ط،1، 1988.
- **العين الخليل بن أحمد الفراهيدي** ، تح، مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد، الجمهورية العراقية، 1980- 1985.
- **غاية الوصول إلى شرح لب الأصول زكريا الأنصاري**، مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان، أندونيسيا، ط، الأخيرة.
- **الفكر الأدبي المعاصر جورج واطسن**، تر، محمد مصطفى بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام أحمد بن حجر العسقلاني**، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار الكتب العلمية - بيروت، 8/ 931.
- **فتح البيان في مقاصد القرآن أبو الطيب صديق القنوجي** ، قدم له وراجعه، عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1996 - 1416.
- **فعل القراءة فولفغانغ أيزر**، تر، حميد الحمداني و الجيلالي الكدية، مكتبة المناهل، ط،1، 1995 فاس، المغرب.
- **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده أحمد الريسوني**، منشورات الزمن، دسمبر 1999.
- **فواتح الرحموت** عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري، بهامش المستصفى، دار الفكر.
- **في ظلال القرآن** سيد قطب، دار الشروق، ط 10، 1400- 1981).
- **القاموس المحيط** الفيروزابادي، تح، الطاهر أحمد الزاوي، دار الفكر، ط3.

- **القرآن وعلم القراءة جاك بيرك**، تر، د، منذر عياشي، دار التنوير، ومركز الإنماء الحضاري، ط، 1، 1996.
- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** العز بن عبد السلام، راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف،دار الجيل،ط،1400،2-1980.
- **الكاشف عن المحصول في علم الأصول** أبو عبد الله الأصفهاني، تح، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت، ط.1، 1419-1998.
- **كتاب الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة** الصاحب محيي الدين بن الجوزي، تح، محمود الدغيم، مكتبة مدبولي ، القاهرة، ط،1، 1415 - 1995.
- **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي** علاء الدين البخاري، وضع حواشيه، عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- **اللغة والمعنى والسياق** جون لاينز، تر، د. عباس صادق عبد الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط، 1، 1987.
- **اللمع في أصول الفقه** أبو إسحاق الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت،1405-1985.
- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** ابن عطية الأندلسي، تح المجلس العلمي لفاس، مطبوعات وزارة الأوقاف،1395 هـ،1975، 1/ 7.
- **المحصول** فخر الدين الرازي، تح، طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، الرياض،ط، 1400.

- **المحكم في اللغة** علي بن إسماعيل بن سيدة، تح، مراد كامل،ط، 1، 1392- 1972.
- **مجموعة الرسائل والمسائل** أحمد بن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط،1، 1403ـ1983.
- **مجموع الفتاوى** ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، 6/ 55.
- **مجهول البيان** محمد مفتاح، دار توبقال، البيضاء ، ط ، 1،1990.
- **مختصر تفسير ابن كثير** اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، ط.3، 1399هـ
- **المدخل لابن بدران** عبد القادر بن بدران الدمشقي، تح، عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2، 1404.
- **المدرسة القرآنية** محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط،2، 1401- 1981.
- **مذاهب التفسير الإسلامي** اجنتس جولد تسهر في كتابه، ترجمة عبد الحليم النجار، دار اقرأ ،ط،3، 1405-1985.
- **المستصفى من علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، دار الفكر .
- **المسند للإمام أحمد**، تح، احمد محمد شاكر، دار الجيل، بيروت.
- **مشكل الآثار**، الحافظ بن حجر الطحاوي، دار صادر، بيروت.
- **مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين الشاهد** البوشيخي، القلم، ط.1، 1413-1993.
- **المعتمد في أصول الفقه** أبو الحسين البصري، تقديم خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت.

- **معجم مقاييس اللغة** أحمد بن فارس، تح، عبد السلام هارون، دار الفكر.
- **المعرفة اللغوية** نوم تشومسكي تر، محمد فتيح، دار الفكر العربي، القاهرة،ط 1، 1413 ـ 1993.
- **مفاتيح العلوم** أبو عبد الله محمد الخوارزمي، تقديم جودة فخر الدين، دار المناهل،ط،1،1411 ـ 1991.
- **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة** ابن القيم الجوزية، تح، علي بن حسن الحلبي الأثري، دار ابن عفان، ط1. 1416 - 1996.
- **مفتاح الوصول إلى علم الأصول** الشريف التلمساني، تح محمد علي فركوس، المكتبة المكية، مؤسسة، مؤسسة الريان، بيروت، ط،1،1419-1998.
- **المفاهيم معالم ، نحو تأويل واقعي**، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 1999.
- **مفردات ألفاظ القرآن الكريم** الراغب الأصفهاني، تح عدنان داوودي، دار القلم، دمشق ،ط.1، 1412- 1992.
- **مقاصد الشريعة الإسلامية** محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، ط،3، 1988، ص.8.
- **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط، 5، 1993.
- **مقدمة ابن خلدون** تح، عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط3.
- **المقدمة في الأصول** ابن القصار، تح، محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي،ط،1، 1996.

- **مقدمة في أصول التفسير** ابن تيمية ، تح، د. زرزور ، دار القرآن الكريم، الكويت، ط 1، 1403ـ 1971.
- **مقدمة في الدراسات القرآنية** محمد فاروق النبهان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية .
- **الملل والنحل** الشهرستاني، تح، محمد سعيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ط، 1، 1419-1998.
- **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي** عبد المجيد تركي تر، عبد الصبور شاهين ، وعبد الحليم محمود، دار الغرب الإسلامي، ط،1، 1406-1986.
- **المنخول** أبو حامد الغزالي، تح، محمد حسن هيتو، دار الفكر دمشق، ط، 2، 1400.
- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** علي سامي النشار، دار النهضة، بيروت، 1404-1984.
- **من قضايا التلقي و التأويل** مجموعة من الباحثين، منشورات كلية الآداب والعوم الإنسانية، جمعة محمد الخامس، الرباط، 1995.
- **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية**، حمو النقاري، ولادة، ط.1، 1411-1991.
- **الموافقات في أصول الشريعة** أبو إسحاق الشاطبي، تح، عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، 2/ 50.
- **الموافقات** أبو إسحاق الشاطب،ي تح، مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط،1، 1417- 1997.

- **نشر البنود على مراقي السعود عبد الله الشنقيطي**، طبع تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة.
- **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** د. أحمد الريسوني، دار الامان، الرباط، ط،1، 1411- 1991.
- **نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام**، أوستين، تر، عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، 1991.
- **نظرية التلقي** مقدمة نقدية، روبرت . س. هولاب، تر، خالد التوزاني، والجيلالي الكدية، منشورات علامات،ط.1، 1999.
- **نظرية تشومسكي اللغوية** جون ليونز، تر، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط.1، 1985.
- **نظريات القراءة** عبد الرحمن بوعلي، دار الجسور، وجدة، ط.1، 1995.
- **نقد الأفكار الأدبية** أدريان مارينو، تر، محمد الرامي، رسالة دبلوم الدراسات العليا، مرقونة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، 90/ 91 .
- **نهاية السول في شرح منهاج الأصول** جمال الدين الإسنوي، تح، شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، 1420- 1999.
- **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار بشرح منتقى الأخبار** الشوكاني، دار القلم ، بيروت، ط.4.
- **الورقات في أصول الفقه** بشرح جلال الدين المحلى ، مطبعة الحلبي، ط.3، 1374، 1955.

المراجع الأجنبية

- Alaoui, Ahmed (1992): Hermenologie coranique et argumentation linguistique,
- Okad, Rabat.Austin, J. L. (1970) :
- Quand dire c' est faire, trad. Gilles Lane, Seuil , Paris.
- Barthes, Roland (1973) : Le plaisir du texte, Seuil, Paris.
- Barthes, R. (1984) : Le bruissement de langue, Essais critiques, n 4, Seuil, Paris.
- Benveniste Emil (1966) : Problèmes de linguistiquegénérale, Galimard, Paris.
- Charaudeau, Patrick (1983) : Langage et discours, éléments sémiolinguistiques, Hachette, Paris
- Courtier, Mauric (1985) : La figure de l'auteur, Seuil, Paris.
- Chartier, Roger (1993): Pratique de la lecture, Payot, Paris.
- Chomsky Noam (1971) : Aspects de la théorie syntaxique, trad. Jean- Claude Milner, Seuil, Paris.
- Chomsky, Noam (1969): La linguistique cartésienne, trad, N.Delanè et D. Serber, Seuil, Paris.
- Dällenbach, Lucien & Ricardou, Jean (1982): Problèmes actuels de la lecture, Clancier-Guinaud, Paris.
- Delacroix, Maurice & Hallyn, Fernand (1987): Méthodes du texte, Introduction aux études littéraires, Duculot, Paris.
- Desmedt-Nicole Everaert (1990) : Le processusinterprétatif, Mardaga, Bruxelles.

- Dubois Jean, et al. (1973) : dictionnaire de Linguistique, Larousse, Paris.
- Eco, Umberto (1979): Lector in fabula, trad. Myriem Bouzaher, Grasset, Paris.
- Eco, Umberto (1988): Le Signe, histoire et analyse d'un concept, trad. Jean-Marie Klinkenberg. Labor, Bruxelles.
- Eco, Umberto (1988): Sémiotique et philosophie du langage, trad. Myriame Bouzaher, P.U.F.
- Eco, Umberto (1992): Les Limites de l' interprétation, trad. Myriem Bouzaher, Grasset, Paris.
- Francis Jacque (1992): L'homme et ses signes, Mouton de Gruyter, Paris.
- Gérard, Vigner (1979): Lire: du texte au sens, Clé international , Paris.
- Hymes, D. H. (1971): Vers la compétence de communication, trad. France Mulger, Hatier-Cdif, Paris.
- Iser, Wolfgang (1985): L' acte de lecture,théorie de l' effet esthétique, trad. par Evelyne Sznyeer, Pierre Mardaga, Bruxelles.
- Jacobson, Roman (1968): Essais de linguistique générale, trad. Nicolas Rwet, Minuit, Paris.
- Jauber Anna (1990): La lecture pragmatique, Hachette, Paris.
- Jean, Fiset (1996): Pour une pragmatique de la signification, Monterial Québec, XYZ.
- John Lyons (1980): Sémantique linguistique, trad,par Jacques Durand, Larousse, ,Paris.
- Jouve, Vincent (1993): La lecture, Hachette, Paris.

- Maingueneau, Dominique (1976): Initiation aux méthodes de L'analyse du discours, Hachette, Paris.
- Maingueneau, Dominique (1990): Pragmatique pour le discours littéraire, Bordas, Paris.
- Michel, Charles (1995): Introduction à l'étude des textes, Seuil, Paris.
- Moeschler, Jacques (1985): Argumentation et conversation, éléments pour une analyse pragmatique du discours, Hatier-Credif, Paris.
- Moutauakil, Ahmed (1982): Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat.
- Reichler, Claude (1989): L'interprétation des textes, Minuit, paris.
- Picard, Michel (1986): La lecture comme jeu, Minuit, Paris.
- Pierre, Bange (1983): Logique argumentation, conversation, Petre Lang, Berne-Frank Fort.
- Ricoeur, Paul (1985): Temps et récit, Le temps raconté, Seuil, Paris.
- Ricoeur, Paul (1986): Du texte a l'action, essais d'herméneutique, Seuil, Paris.
- Saussure, F. de (1972): Cours de linguistique générale, Payot, Paris.
- Steiner, George (1991): Réelles présences, Les arts du sens, Gallimard.
- Tollis, Francis, (1991): La parole et le sens, le guiaumisme et l'approche contemporaine du langage, Armand-Colin, Paris.

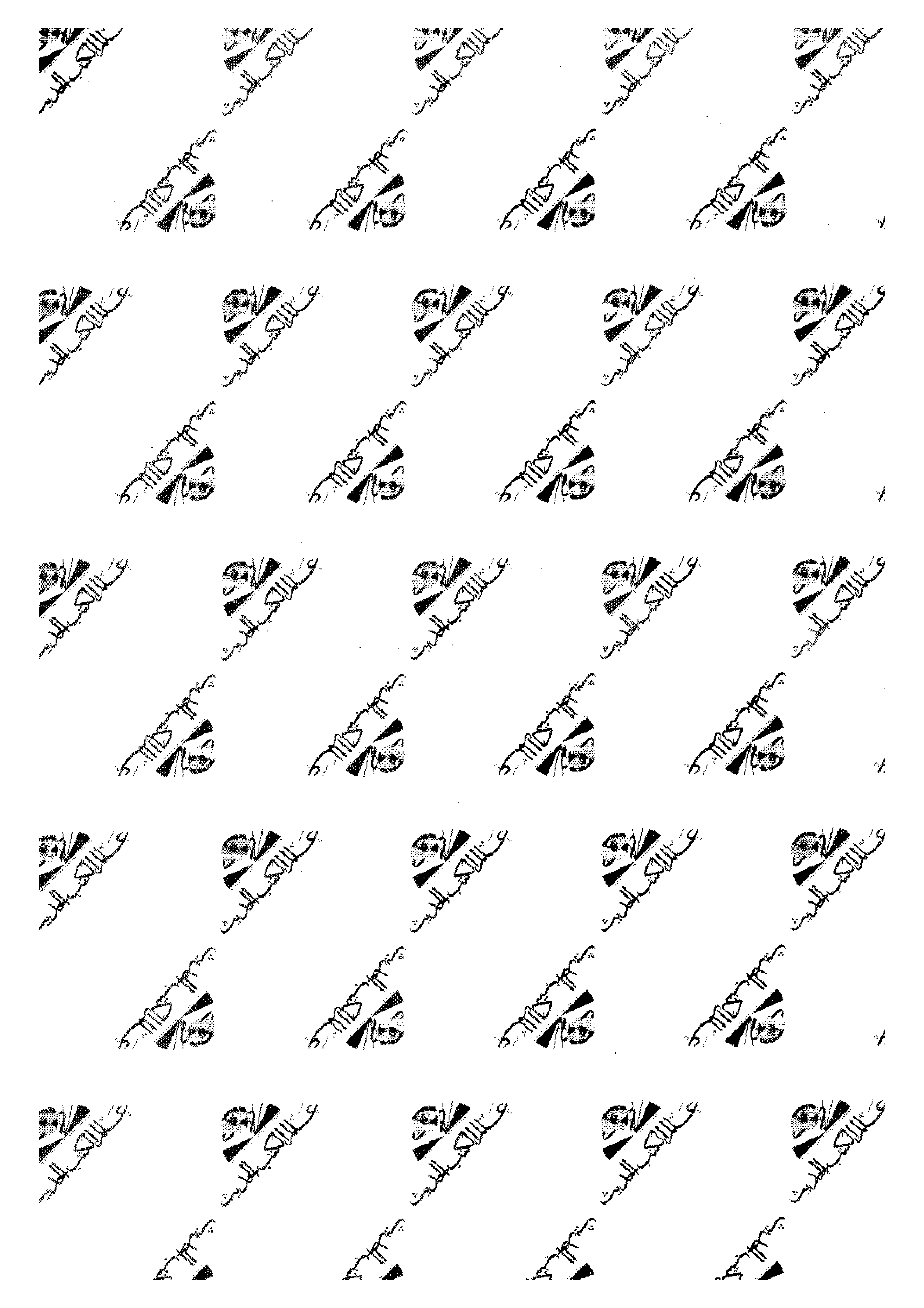
المجلات العربية

- الاجتهاد، ع 8، 1410-1411 / 1990.
- إسلامية المعرفة، ع 10، 1418/ 1997.
- الإعجاز العلمي، ع 9، 1422.
- بيت الحكمة، ع 6، 1987.
- العرب والفكر العالمي، ع 6، 1989.
- علامات، ع 10، 1998.
- فصول، م16، ع، صيف 1997.
- الفكر العربي المعاصر، ع 40،تموز- آب،1986.
- الكرمل،ع 17، 1985.
- الكرمل،ع 60، 1999.
- المسلم المعاصر، ع 22، 1400- 1980.
- المنطلق،ع 117/ 1997- 1417.
- المنطلق، ع 120/ 1419،1998.

مجلات أجنبية

- **Degré** ,n° 49-50, Brucelles.
- **Langages,** n° 103/1991.
- **Languages**,n° 17,maras,1970.
- **Langue Française**,n° 70,1986.
- **Poétique** ,n° 39,1979.
- **Protée**, Printemps,1998.
- Travaux due recherche sémiotiques ,n° 62,1994.

تم بحمد الله



القراءة في الخطاب الأصولي



KANSO PRINTING



للنشر والتوزيع

إربد - شارع الجامعة - بجانب البنك الإسلامي

تلفون : ٢٧٢٧٢٢٧٢ - ٩٦٢+   خلوي: ٥٢٦٤٣٦٣ - ٠٧٩

فاكس: ٢٧٢٦٩٩٠٩-٩٦٢+

صندوق بريد (٣٤٦٩)   الرمز البريدي (٢١١١٠)

almalktob@yahoo.com

جدارا للكتاب العالمي

للنشر والتوزيع

عمان-العبدلي-مقابل جوهرة القدس

خليوي: ٠٧٩٥٢٦٤٣٦٣

